This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

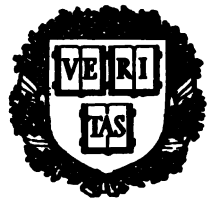
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B: 1412.88

HARVARD COLLEGE
LIBRARY



FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER
(Class of 1814)
President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

Die paulinische

Angelologie und Dämonologie.

Ein biblisch-theologischer Versuch

von

Otto Everling,
Licentiat der Theologie.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1888.

III 5469
Bi 1418,88
HARVARD COLLEGE
JUL 29 1889
Walker fund.

„In seinen eigenen geschichtlichen Umgebungen nimmt sich das biblische Christentum gar majestätisch aus, gar viel anders, als wenn man es mit Haut und Haaren mir nichts dir nichts in unsere jetzige Umgebung hineinversetzt, die ihm so fremd ist."

Rothe, Stille Stunden. —

Inhaltsverzeichnis.

		Seite.
Einleitung	. . . . .	3—6
I. Abschnitt.	Das Gedankenmaterial der vier Hauptbriefe	7—76
	Der Römerbrief	8—11
	Der erste Korintherbrief	11—48
	Der zweite Korintherbrief	49—60
	Der Galaterbrief	60—76
II. Abschnitt.	Das Gedankenmaterial der mehr oder minder angezweifelten Sendschreiben	77—117
	Die Thessalonicherbriefe	77—83
	Der Philipperbrief	83—84
	Der Kolosserbrief	84—101
	Der Epheserbrief	101—112
	Die Pastoralbriefe	112—117
III. Abschnitt.	Abschliessende Zusammenfassung der gewonnenen Resultate	118—126

Register.

Apocalypse des Baruch 19. 36. 43. 48. 122.
Apocalypse des Moses 58. 81.
Apocalypse des Zephanja 26.
Asarja, das Gebet des 39
Ascensia Jesaiae 13. 20. 43. 45. 50. 51. 60. 72. 73. 107. 111. 122.
Assumptio Mosis 81.

Barnabasbrief 13. 60.
Baudissin 37. 51.
Baur 4. 14. 15. 25. 34. 36. 83.
Bengel 110. 114.
Blom 67. 68. 69.
Böhl 3.

Clemens Alexandrinus 26.

Delitzsch 47.
De Wette 46. 53. 56.
Dillmann 12. 13. 19. 58. 71. 72. 80. 90. 107. 116.
Diogenes Laërtius 108.
Dionysius Areopagita 3.

Eisenmenger 22. 24. 50. 58. 63. 73. 100. 122.
Epiphanius 50. 55.
Esra, IV. Buch 73. 80.
Ewald 30. 44. 47. 48. 51. 64. 65. 71.

Fabricius 70.
Friedlieb 51. 73.
Fritzsche 20. 48. 54. 81.
Fürst 70. 117.

Gfrörer 5. 50. 55. 58. 73. 100. 108.
Göbel 21.
Godet 8.

Hahn 40. 46. 106. 107. 108. 110. 111. 112. 122.
Harless 103. 109.
Heinrici 11. 17. 22. 24. 26—29. 31.

32. 34. 35. 38-40. 42. 46. 49. 51—53. 59.
Henochbuch 12. 13. 18. 19. 23. 29. 31. 36. 39. 41. 43. 45. 47. 71. 78. 80. 81. 107. 116. 122.
Hermae Pastor 73.
Herzog R. E. 13. 51. 125.
Hieronymus 73. 115.
Hilgenfeld 36. 70. 111. 120.
Hofmann 11. 16. 18. 32. 36. 38. 46. 78. 81. 82. 93. 95. 103. 106. 109. 110. 113. 115. 116. 121.
Holsten 20. 28. 32—36. 38. 42. 44. 47. 51. 53. 56. 57. 68. 70. 76.
Holtzmann 56. 84. 85. 90. 96—98. 101. 104. 114. 115. 117.
Huther 114.
Ignatius 13. 84.
Irenaeus 55.
Jalkut Chadasch 73.
Jalkut Rubeni 50. 63.
Josephus Antq. 62. 99.
Jubiläen, Buch der 29. 30. 36. 48. 64. 71. 122.
Klöpper 3. 4. 9. 12. 21. 46. 53. 62. 63. 67. 68. 70. 74. 83. 86—88. 91—93. 96. 99. 101. 122. 123.
Kohut 74. 108.
Kübel 3. 121. 125.
Lipsius 70.
Lücke 60.
Lünemann 82.
Makkabäer, Buch der 54.
Matthies 103.
Meyer 46. 56. 95. 106. 109. 113.
Midraschim 63.
Neander 67.
Ode 9. 47. 52. 87.
Origenes 73. 80. 100.
Osiander 89.
Philo 48. 107.
Pfleiderer 83. 88.
Plutarch 29.
Reuss 79. 117.
Ritschl 64. 69. 92. 97. 118.
Rückert 103.
Salomonis testamentum 70. 110. 117.
Schaubach 67.
P. Schmidt 79. 82.
R. Schmidt 89. 102.
Schnapp 13. 45.
Schneckenburger 67.
Schulthess 64.
Schürer 19. 29. 54. 58. 73. 80.
Sibyllina oracula 73.
Sieffert 66. 68. 76.
Siegfried 48.
von Soden 80. 85. 88. 90. 91. 94—97. 100.
Spitta 4. 36. 45. 67—70. 74. 95. 98. 125.
Stähelin 79. 81.
Stern 26.
Syncellus 30. 107.
Talmud 63.
Tertullian 37.
Testamente der XII Patriarchen 13. 23. 31. 36. 37. 39. 42. 43. 45. 50. 58. 60. 107. 112. 116. 122. 123.
Theodoret 123.
Tischendorf 58. 81.
Tobit, Buch 29. 36. 80. 116. 122.
Weber 20. 24. 54. 73. 122.
Weiss 7. 14. 17. 20. 24. 60. 74. 104. 113. 116.

Einleitung.

Paulinische Angelologie und Dämonologie? — „In der alten Kirche schrieb Dionysius über die Engel; in der Neuzeit beschäftigen sich nur die theosophisch gerichteten Theologen mit sichtbarer Vorliebe mit den Engeln und Dämonen", meinte jüngst Ed. Böhl [1]). Wir glauben nicht der Reihe der so gerichteten Theologen anzugehören und wollen doch über Engel und Dämonen eine Abhandlung schreiben. Weshalb? Aus historischem Interesse! Dann bedarf das Unternehmen keiner Rechtfertigung. Eine jede geschichtliche Untersuchung über das Urchristentum hat in der Theologie ihre Existenzberechtigung, auch wenn sie sich auf die scheinbar untergeordnetsten und entlegensten Fragen bezieht, sofern sie nur, sei es durch neue Gesichtspunkte, sei es durch einheitliche Zusammenfassung zerstreut ausgesprochener Gedanken bisher nicht genügend Erkanntes in das rechte Licht zu rücken hofft. Aber nicht nur auf diese Erwägung gründet unsere Untersuchung das Recht ihres bescheidenen Daseins, gerade das Gebiet, dem sie ihre Aufmerksamkeit widmen will, fordert eine grössere Beachtung, als ihm bisher zu teil geworden.

Mag man auch, wenn man den Plan kundgiebt, die angelologischen und dämonologischen Vorstellungskreise der neutestamentlichen Schriften einer Betrachtung zu unterziehen, dem vornehm überlegenen Lächeln mancher Theologen begegnen, so finden sich doch auch Aussprüche aus der theologischen Welt, welche zu Forschungen auf diesem ungemein schwierigen Felde ermutigen.

Der Verfasser des Artikels „Engel" in Herzogs Realencyklopädie, Kübel, schliesst mit der Klage, dass „leider die neutestamentlichen Theologien den locus fast ganz ignorieren". Klöpper [2]) stimmt dem zu: „Es ist beinahe unglaublich, dass ein Gegenstand von so eminenter Wichtigkeit immer noch

[1]) Dogmatik. 1887. p. 1.
[2]) Der Brief an die Kolosser. Berlin 1882. p. 232. Anm. 3.

nicht viel mehr, als eine terra incognita ist", und er hofft auf jüngere Theologen, die sich vielleicht entschliessen, „der Bibelwissenschaft jenen nicht mehr abweisbaren Dienst zu leisten".

Kommen wir also mit unsern Versuchen auf diesem wenig betretenen Boden geradezu einem ausgesprochnen Bedürfnis entgegen, so drängt sich vielleicht die Frage auf: warum aber die paulinische Angelologie und Dämonologie?

Hatte nicht Baur [1]) wenigstens in Bezug auf die Hauptbriefe mit seinem Urteil recht: „Es wäre kaum der Mühe wert, die Angelologie des Apostels besonders zu erwähnen, wenn nicht eine Stelle [1 Kor. 11, 10] in seinen Briefen sich fände, nach welcher es scheinen könnte, er habe auf diese Lehre grösseres Gewicht gelegt, als man nach seinen sonstigen Äusserungen annehmen sollte"?

Wir sind der festen Zuversicht, dass unsere Abhandlung diese Behauptung in ihrer Grundlosigkeit darthun wird.

Eines scheint für Baur zu sprechen. Eine monographische Behandlung hat unser Gegenstand bisher, so weit wir sehen, überhaupt nicht erfahren. Es ist dies allerdings auffallend genug, zumal eine äussere Veranlassung zu einer solchen Arbeit bei der Echtheitsfrage des Kolosserbriefes vorliegt. Die Kritik hat stets die andersartige Angelologie dieses Sendschreibens eifrig betont, weshalb eine eingehende Prüfung des angelologischen Vorstellungsmaterials in den Hauptbriefen zur Vergleichung ein Erfordernis war.

Trotzdem finden wir nur Ansätze dazu; es scheint die vollständig untergeordnete Bedeutung dieses Teiles der Gedankenwelt des Paulus zu sehr allgemeines Axiom geworden zu sein, als dass man sich darauf einlassen konnte.

Eigentliche Vorarbeiten sind deshalb kaum zu erwähnen.

Je mehr sie fehlen, um so mehr sind nun die gelegentlichen, bald ausführlicheren, bald kürzeren Bemerkungen und Ansichten über unsern Punkt überall in der Litteratur über Paulus zerstreut. Man muss einen Blick in den Wirrwarr der Vermutungen und Auslegungen in den Kommentaren und verschiedensten Werken und Aufsätzen über paulinische Theologie gethan haben, um sowohl die Schwierigkeit der hier schwebenden Fragen zu erkennen, als auch die Notwendigkeit des Versuches einzugestehen, in dieselben durch eine zusammenhängende Auseinandersetzung einiges Licht zu bringen. Selbstverständlich findet sich auch manche sehr richtige Beobachtung, und namentlich gestehen wir gern vor andern von Klöpper [2]) und Spitta [3]) viele für unseren Zweck bedeutsame Dinge ge-

---

[1]) Paulus, Stuttgart. 1845. p. 636. 2. Aufl. 1867. II. p. 277.
[2]) Der Brief an die Kolosser. Berlin 1882.
[3]) Der zweite Brief des Petrus u. d. Brief d. Judas. Halle a. S. 1885

lernt und manche selbständige Beobachtung bestätigt bekommen zu haben.

Diese beiden Forscher haben auch — besonders der letztere mit aller Betonung — auf den zwar längst bekannten, aber in Wirklichkeit nur zu wenig beschrittenen Weg aufmerksam gemacht, der allein zum Ziele führen hann.

Sie suchen aus den Anschauungen des apostolischen Zeitalters heraus die paulinischen Äusserungen zu begreifen; eine Methode, der wir uns mit aller Entschiedenheit anschliessen.

Ohne das interessante, geschichtliche Problem kurzer Hand lösen zu wollen, wie der einzelne Mensch zu den Ideen und der Anschaungswelt seiner Zeit steht, wie weit er ihre Schranken zu durchbrechen im stande ist, wie weit auch der hervorragendste Geist in ihnen gefesselt bleibt, glauben wir doch von der Überzeugung ausgehen zu dürfen, dass auch schöpferische Genien, die originalen grossen Denker die Vorstellungen über die Geisterwelt, Engel und Teufel sich nicht selbst schaffen, sondern mit dem Zeitbewusstsein teilen; wohl mögen sie diesen Anschauungen den Stempel ihres eigenartigen Geisteslebens aufprägen, das Vorstellungsmaterial im Grossen ist überkommenes Gut.

Darum gilt es mit den Zeitanschauungen auf diesem Gebiete sich bekannt machen.

Wir würden weit eher mit unserer Aufgabe zum Ziel kommen, wenn wir ein Werk besässen, welches die jüdische Angelologie und Dämonologie übersichtlich darstellte. Ein solches fehlt. Nur ein schwacher Ersatz sind die immerhin sehr instruktiven Zusammenstellungen bei Gfrörer [1]).

Man ist also auf eigene Durchsuchung der Litteratur jener Zeit angewiesen; aber auch hierbei darf man bei der bekannten äusserst bruchstückweisen und in Bezug auf die Entstehungszeit unsichern Überlieferung der apokryphischen und pseudepigraphischen Litteratur seine Hoffnungen nicht zu hoch spannen.

Trotzdem glauben wir in derselben etwas wie ein „δός μοι ποῦ στῶ“ für unsern Versuch zu haben und hoffen diese ihre Bedeutung für die Erkenntnis unseres Gebietes durch reiche Verwendung klarzustellen.

Da wir über die Quellen, aus denen paulinische Vorstellungen geschöpft werden dürfen, im Laufe unserer Untersuchung uns auszusprechen Gelegenheit nehmen werden, bleibt noch ein Wort über die äussere Einrichtung derselben zu sagen.

---

[1]) Das Jahrhundert des Heils. Stuttgart 1838. V. Kap.: „Die Lehre von d. höhern Geistern, Engeln u. Teufeln“. p. 352—424.

Wir werden die einzelnen, für unsern Zweck wichtigen Äusserungen einer kurzen exegetischen Erörterung unterwerfen, ohne uns innerhalb der einzelnen Schreiben streng an die Aufeinanderfolge zu fesseln, und zwar im ersten Abschnitte die Stellen aus den vier Hauptbriefen, in einem zweiten die der mehr oder minder angezweifelten Schreiben. Der dritte und letzte Abschnitt wird dann dem Versuche einer abschliessenden Zusammenfassung der Resultate gewidmet sein.

I. Abschnitt.
Das Gedankenmaterial der vier Hauptbriefe.

Der Römerbrief.

Im Römerbrief ist uns eine für unsern Zweck äusserst wichtige und charakteristische Äusserung des Apostels erhalten. Er sagt Cap. 8, 38: „*πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωή, οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.*“

Die textkritischen Schwierigkeiten dieser Stelle, ob *οὔτε δυνάμεις* vor oder nach *οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα* seinen Platz habe, ob *ἐξουσίαι* hinzuzufügen ist, werden von den meisten neueren Kritikern also erledigt, dass obige Fassung als die richtige anerkannt wird.

Viel weniger stimmen die Ansichten über die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke und den Sinn des Ganzen überein.

Doch findet die Annahme, dass sowohl *ἄγγελοι* als *ἀρχαί*, als auch *δυνάμεις* Bezeichnungen für Engelwesen sind, trotz der entgegengesetzten Meinung von Weiss[1]) immer mehr Anerkennung, obwohl damit den Auslegern seltsame Schwierigkeiten entstehen.

Zunächst fragt man: Sind gute oder böse Engel gemeint? Wir werden im Verlaufe unserer Abhandlung noch zu zeigen haben, dass man mit dieser Frage zu einer wirklichen Erkenntnis der paulinischen Lehre von den Geistwesen sich selbst den Weg verbaut. Aber lässt man sich auf diese falsche Fragestellung einmal ein, so konnte man die Namen als Bezeichnung böser Engel nicht wohl fassen. Weshalb fehlt denn jeder nähere, dies deutlich anzeigende Zusatz zu *ἄγγελοι*, wie

[1]) Biblische Theologie d. N. T. 4. Aufl. Berlin 1884. § 104. Anm. 2. p. 434.

2 Kor. 12, 7 ἄγγελος σατανᾶ sich findet? Deshalb entscheidet sich auch die Mehrzahl der Exegeten für gute Engel.

Wie kann aber nun von diesen überhaupt angenommen werden, dass sie den Menschen von der in Jesu Christo erwiesenen Liebe scheiden? Man hilft sich mit mancherlei Mitteln!

Zunächst soll ähnlich wie Gal. 1, 8 hier nur hypothetisch von solchen Engeln geredet werden.

Wer sagt denn das den Auslegern? Der Apostel, der am Ende dieser herrlichen Darstellung seiner christlichen Glaubensgewissheit fragend ausruft: wer wird uns scheiden von der Liebe Gottes?, und dann Vers 35 eine Reihe furchtbarer Leiden nennt, die er wohl alle in ihrer herben Wirklichkeit einmal durchkostete, der soll nun hier, da er seine felsenfeste Überzeugung bekennt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten ihn von der Liebe zu trennen vermögen, in diesem mächtigen, aus dem Herzen strömenden Bekenntnis seiner unerschütterlichen Zuversicht allerlei Möglichkeiten genannt haben, die eigentlich nicht in Betracht kommen!? Ein Phrasenheld ist der Apostel Paulus nicht, auch eine Stilübung stellt er hier nicht an; nein, wenn er nicht eine wirkliche Gefahr kennt, die seinem religiösen Leben von den ἄγγελοι, ἀρχαί und δυνάμεις droht, die aber nun für ihn glücklich überwunden, bleiben diese Aussagen ein Rätsel.

Man meint nun so: Gewiss sind Engel für das christliche Leben eine Gefahr, sie können uns verleiten durch ihre Erhabenheit, ihnen Verehrung zu zollen, die Gott gebührt: „Oder kann das Gute nicht selbst dazu beitragen, uns irre zu leiten, wenn unsere Anhänglichkeit oder unsere Bewunderung an der Kreatur haften bleibt, statt sich zu Gott zu erheben [1])?“ Und die θρησκία τῶν ἀγγέλων, von der im Kolosserbrief (Cap. 2, 18) missbilligend gesprochen wird, beweist, wie gross die Gefahr ist!

Merkt man nicht auch dieser Auslegung wieder so recht die Verlegenheit der Exegeten an? Der Zusammenhang macht dieselbe unmöglich. Paulus zieht in Betracht, dass es Wesen geben könne, welche gegen die Auserwählten Gottes Anklage erheben. Es zeigt das Unsinnige der Annahme, dass Gott oder Christus selbst also thun, zeigt auch, dass Drangsale aller Art keine Scheidung von der Liebe Christi zu bewirken vermögen und spricht als seine Überzeugung aus, dass weder Tod noch Leben noch Engel von der Liebe Gottes zu trennen im stande sind. Während die Fragen: wer wird anklagen, wer wird scheiden? eine Trennung bewirkende Thätigkeit von Seiten der genannten Subjekte voraussetzen, soll nach dieser Erklärung der Mensch selbst die Scheidung hervorrufen,

[1]) Godet, Kommentar zum Römerbrief. p. 134.

indem er die Herrlichkeit der Engel verehrend nicht zu Gott selbst sich erhebt.

Solche vage Vermutungen und Verlegenheitsdeutungen werden nicht aufhören, bis man erkennt, dass hier weder nur Satansengel, noch auch nur ἄγγελοι im Sinne von ἄγγελοι φωτός (2 Kor. 11, 14) gemeint sind, sondern vielmehr der Zusammenhang es nahe legt, „unter ἄγγελοι das angelicum genus qua tale ohne Reflexion auf die Differenz zwischen Licht- und Satansengel zu verstehen“ [1]).

Schon Ode [2]) bemerkt dies: „posteriori loco (Röm. 8, 38) tam boni quam mali vocantur ἄγγελοι, ut indubitata constet fidelium salus, utpote quos ne angeli quidem separabunt a charitate Dei; neque boni, qui a Deo non probos, sed improbos separabunt, neque mali qui eam nec habent facultatem nec potestatem accipient a Deo.“

Dies zugegeben, wird man einwenden, was ist gewonnen? Bleibt nicht ebenso die Thatsache zu erklären, wie Engelwesen dazu kommen sollen, den Christen von der in Christo erwiesenen Liebe Gottes zu scheiden? Ganz gewiss, aber wir glauben hierfür eine vollbefriedigende Erläuterung aus den angelologischen Anschauungen des Apostels geben zu können, welche allen Anforderungen gerecht wird, auch die Wichtigkeit erklärt, die offenbar durch die wirkungsvolle Hervorhebung an unserer Stelle dieser von Seiten der Engel drohenden Gefahr beigelegt wird.

Aber erst der weitere Verlauf unserer Untersuchung wird uns hierzu in stand setzen; vorläufig sei nur mit aller Bestimmtheit constatiert, dass Paulus Geistwesen kennt, die den Menschen von der in Christo zu Tage getretenen Liebe Gottes zu trennen drohen, dies aber bei dem Christen nicht vermögen.

Ausserdem kommen für unsern Zweck noch die verschiedenen Engelnamen und die darin sich offenbarenden Vorstellungen in Betracht.

Die neben ἄγγελοι genannten ἀρχαί werden kaum noch auf menschliche Gewalten gedeutet; zweifelhafter könnte man bei δυνάμεις sein, nicht wegen des Ausdrucks, sondern wegen seiner Stellung hinter ἐνεστῶτα und μέλλοντα, aber mit Recht bemerkt Klöpper [1]): „Diese δυνάμεις, die so zu sagen als die lebendigen Agentien der ἐνεστῶτα und μέλλοντα zu denken sind, dürfen hier nun sicher nicht auf unpersönliche Naturkräfte, physikalische Potenzen beschränkt werden; sondern sind, wenn nicht allein, so doch prinzipiell im Sinne von per-

---

[1]) Klöpper, Der Brief an die Kolosser. p. 234.
[2]) Commentarius de angelis. Trajecti ad Rhenum 1739. p. 819.

sönlichen Kraftwesen, über die Naturelemente waltende Engelkategorie (Elementargeister) aufzufassen" (vgl. unten zu Gal. 4, 3).

Dass diese verschiedenen Bezeichnungen der Engel nicht ein müssiges Beiwerk sind, sondern die Anschauung einer Über- und Unterordnung, einer hierarchia caelestis verraten, würden wir schliessen müssen, auch wenn wir nicht in litterarischen Bruchstücken des apostolischen Zeitalters, in den apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften einen Einblick thun könnten in die selbstverständliche und weitverbreitete Anschauung von Unterschieden in der Engelwelt, welche uns zwingen, auch hier solche vorausgesetzt zu finden.

Wir könnten versucht sein, hier schon Äusserungen aus dieser Litteratur zur Erläuterung heranzuziehen, da wir jedoch bei Zusammenfassung der exegetischen Erörterungen es nicht umgehen dürfen, nähern Aufschluss über die Engelklassen zu gewinnen, die Paulus nennt und kennt, so werden wir besser thun, dieselben dort zur Sprache zu bringen. —

Eine zweite für uns wichtige Aussage des Römerbriefes haben wir Cap. 16, 20: „*ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει.*"

Ähnlich wie der Apostel Cap. 15, 33 den Lesern wünscht, dass der Gott des Friedens mit ihnen allen sein möge, schliesst er diesen Abschnitt, der auf Irrlehrer und durch sie bewirkte Gefahren Rücksicht nimmt, mit einer Bezugnahme auf den Gott des Friedens, der, wie er mit froher Zuversicht ausspricht, bald den Satan unter den Füssen der Leser zermalmen wird. Er sieht also in dem Treiben der falschen Lehrer Einflüsse des Satans und ist getröstet in der Überzeugung, dass Gott diesen Friedensstörer bald der Vernichtung anheim geben wird. Dass der Apostel mit dieser Hoffnung einer Unterwerfung Satans im Urchristentum nicht allein steht, ist bekannt. Sie bildet ein wertvolles Stück christlichen Glaubens.

So lesen wir im Evangelium Mtth. 25, 41 von dem ewigen Feuer, das bereitet ist „*τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ*". Die Apokalypse kennt am Ende der Weltgeschichte einen Kampf mit Satan, der zunächst tausend Jahre gebunden, dann noch eine kurze Zeit losgelassen wird, um endlich für alle Ewigkeit *εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου* geworfen zu werden (Cap. 20, 2. 7. 10). In diesen Ideenkreis gehören auch die Ausführungen des Apostels 1 Kor. 15, 24—26, welche wir später noch zu berücksichtigen haben.

Beachtenswert ist an unserm Ausdruck noch die Form *συντρίψει ὑπὸ τοὺς πόδας*, die durch ihren offenbaren Anklang an das sogenannte Protevangelium, Genesis 3, 15 verrät, was sich auch bei Betrachtung von 2 Kor. 11, 3 bestätigen wird, dass auch Paulus die Schlange der Verführungsgeschichte mit dem Satan combinierte.

Diesen gelegentlichen Einblick in die dämonologischen Vorstellungen des Apostels wollen uns freilich diejenigen Kritiker rauben, welche Röm. Cap. 15 und 16 für unecht zu halten sich genötigt glauben; besonders unser Abschnitt 16, 17—20 gilt für verdächtig. Jedoch es scheint, als ob die Leugnung der paulinischen Abfassung noch in grössere Schwierigkeiten führe, als die Anerkennung des Ursprungs durch Paulus bereitet. Wir glauben mit Hilgenfeld [1]) die Echtheit festhalten zu können; dass man jedenfalls kein Recht hat, die Erwähnung des Satans als dem Gedankenkreise der Pastoralbriefe nahestehend zu einem die Unechtheit bestätigenden Momente zu machen, hoffen wir durch Darlegung der sonstigen bei Paulus über den Teufel sich findenden Anschauungen im Folgenden zu zeigen.

Der erste Korintherbrief.

In diesem Briefe heisst es Cap. 2, 6—8: „*σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.*“

Die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* werden von den meisten Auslegern, wenn auch nicht immer so „selbstverständlich“, wie von Hofmann [2]) für eine „Bezeichnung von Menschen, nicht von Geistern“ gehalten. Der Schwierigkeiten dieser Deutung aber wird man sich schon recht bewusst, wenn man fragt, von welchen Menschen kann denn ausgesagt werden, dass sie zwar Weisheit haben, aber nicht Gottes Weisheit, dass sie *καταργούμενοι* seien und den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben.

Es gibt thatsächlich keine Klasse von Menschen, auf welche alle diese Momente passen.

Wie darf man zunächst die Beschuldigung der Kreuzigung des Herrn auf alle Mächtigen der Erde ausdehnen? „Waren denn diese bei der Kreuzigung Christi sämtlich beteiligt, so dass Paulus den Schluss ziehen konnte, keiner von ihnen könne die göttliche Weisheit erkannt haben [3])?“ Eine Antwort auf diese Frage und eine Auslegung des 8. Verses kann doch Heinricis [4]) Bemerkung nicht genannt werden: „Es darf

[1]) Histor.-krit. Einleitung in das N. T. Leipzig 1875. p. 320 f.
[2]) Die heilige Schrift N. T. Bd. 2, 2.
[3]) Hilgenfeld, Ztschr. f. wissensch. Theol. 1870. p. 239. Anm.
[4]) Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier. Berlin 1880. p. 108. Anm. 2.

von ihnen gesagt werden, dass sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben, wie sie durch ihre Verwerfung Christi an der Schuld seiner Henker teil haben."

Man müsste doch immer wieder in erster Linie an Kaiphas, Annas und Pilatus denken. Auf diese aber passt in keiner Weise das partic. praes. *καταργουμένων*, sie „waren, als Paulus den ersten Korintherbrief schrieb, sicher doch meist nicht mehr im Leben, so dass sie nicht mehr denjenigen zugerechnet werden durften, denen das *καταργεῖσθαι* in sicherer und unfehlbarer Aussicht gestellt werden konnte. Dazu kommt noch, dass sich Pilatus unter den Repräsentanten der Weisheit (!) dieses Äon seltsam genug ausnehmen würde [1])."

Wie man sich auch mühe, diese charakteristischen Eigenschaften lassen sich bei keinen menschlichen *ἄρχοντες* aufweisen; anders stellt sich die Sache, wenn man den Ausdruck von supranaturalen Machthabern, von Geistwesen versteht.

Zwar wird erst im Laufe unserer Untersuchung aus anderen Äusserungen diesem Zusammenhange die volle Beleuchtung zu teil werden, aber auch hier schon lässt sich in grossen Zügen unsere Ansicht feststellen.

Es sind diese *ἄρχοντες* die konkreten Subjekte der oft bei Paulus erwähnten Engelkategorie der *ἀρχαί*; diesen Engeln war die vorchristliche Menschheit, wie wir später erweisen werden, nach der Meinung des Apostels in den religiös-gesetzlichen Bestimmungen unterstellt. Eine Weisheit haben diese Geister wohl, aber nicht die volle göttliche Weisheit.

Diese Anschauung, nach welcher der Engelwelt alle göttlichen Heilsgeheimnisse noch nicht offenbar geworden, liegt auch sonst der paulinischen Angelologie als notwendige Voraussetzung zu Grunde.

Den Erweis hierfür haben wir noch zu bringen, sind aber in der Lage, hier schon auf parallele, gleichartige Äusserungen hinzuweisen, die auch die merkwürdige Vorstellung enthalten, dass die Engel Gottes geheimnisvolle Gedanken nur zum Teil kennen.

So wird in dem für die Angelologie des apostolischen Zeitalters so überaus wichtigen Buche Henoch [2]) in Cap. 16, 3 den Engeln (Wächtern) gesagt: „ihr seid im Himmel gewesen und die verborgenen Dinge zwar waren euch noch nicht offenbart, aber ihr habt ein nichtswürdiges Geheimnis gewusst, und dieses habt ihr in eurer Herzenshärtigkeit den Weibern erzählt."

---

[1]) Klöpper, Der Brief an die Kolosser. p. 324.

[2]) Dillmann, Das Buch Henoch. Übersetzt und erklärt. Leipzig 1853. p. 113. Über die Entstehungszeit vrgl. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalt. Jes. Christi. Leipzig 1886. II. p. 616—630.

Damit kann auch die Vorstellung verglichen werden, die sich findet in den von Dillmann unter dem Titel Ascensio Jesaiae[1]) herausgegebenen apokalyptischen und legendarischen Schriftstücken, deren Entstehungszeit[2]) zum Teil früher, zum Teil in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts fallen wird. Gott sagt dort zu Jesus, dass er durch alle Himmel herabsteigen und die Gestalten der verschiedenen Engel in den verschiedenen Himmeln annehmen soll, Cap. 10, 11: nec sciant omnes principes istius mundi, te esse Dominum mecum septem coelorum et angelorum eorum (sc. coelorum), nec sciant te esse mecum.

Ebenso 1 Petr. 1, 12 tritt uns diese Anschauung entgegen, wenn von dem Evangelium die Rede ist, „εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι", und auch die Stelle Eph. 3, 10, die wir noch näher zu behandeln haben, gehört in diese Vorstellungskreise.

Dass von diesen Geistwesen ein καταργεῖσθαι ausgesagt werden kann, zeigt Paulus in unserm Briefe Cap. 15, 24 selbst, wo die Zeit dieses Ereignisses genau bestimmt wird. Nicht minder deutlich wird es uns, dass sie als die intellektuellen Urheber der Kreuzigung Christi erscheinen können, da sie ja die religiös-ethische Denkweise der vorchristlichen Welt bestimmten.

Der Name ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου findet seine Erklärung in der Engelkategorie der ἀρχαί, wie schon oben angedeutet, welche nach paulinischer Anschauung zum Herrschaftsbereich die unmündige, unchristliche Menschheit hatte, indem Paulus die in dieser abstrakten Bezeichnung der Engelklasse enthaltenen Einzelwesen hervorhebt; der Name hat seine Parallele an der Bezeichnung des Teufels als ἄρχων Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Eph. 2, 2 (2 Kor. 4, 4); auch ἄρχων τῆς πλάνης in den aus ursprünglich jüdischen und christlichen grösseren eingeschobenen Bestandteilen sich zusammensetzenden Testamenten der XII Patriarchen[3]), test. Simeon 2. (Ausgabe von Sinker p. 134).

Dazu mag noch herangezogen werden aus dem Barnabasbrief Cap. 18: „ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας" und Ignatius, Epist. ad Ephesios Cap. 19: „καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου."

---

[1]) Ascensio Jesaiae aethiopice et latine ed. Dillmann. Lipsiae 1877.

[2]) Vgl. Prolegomena zu Dillmanns Ausgabe; Herzogs Real Enc.[2] XII. p. 360; Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalt. Jes. Christi. II. p. 683—687.

[3]) Schnapp, Die Testamente der 12 Patriarchen untersucht. Halle 1884; vgl. Schürer, II. p. 662—669.

Deshalb glauben wir nicht mit Baur[1]) annehmen zu müssen, dass der Apostel „in unbestimmtem Sinne" von diesen *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* sprach, sondern halten in Übereinstimmung mit mehreren Kirchenvätern, besonders Origenes und einigen neuern Auslegern dieselben für Engelwesen, wobei wir allerdings noch einige wichtige Punkte, welche unsere fernere Untersuchung als paulinische Anschauungen zu erweisen haben wird, voraussetzen mussten. —

Einfacher liegt die Sache in der nun folgenden für uns bedeutsamen Stelle Cap. 4, 9 insofern, als ein Versuch, die Beziehung auf Geistwesen zu leugnen durchaus unmöglich ist. Es heisst dort: „*δοκῶ γάρ, ὁ θεὸς ἡμᾶς, τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις.*

Der Apostel sagt von sich aus, dass er ein Schauspiel geworden sei dem *κόσμος* und ihm zerfällt dieser in zwei Teile *ἄγγελοι* und *ἄνθρωποι*. Wir stellen zunächst fest, dass für Paulus der Begriff *κόσμος* diese umfassende Bedeutung haben kann und entnehmen sodann dieser Stelle unwiderleglich, dass in seinem Bewusstsein die Vorstellung lebt, Geistwesen, Engel seien ebenso wie Menschen Zuschauer der Kämpfe seines Lebens; ja es muss diese Vorstellung für ihn ein gewisses, sein Gemüt bewegendes Interesse haben; wie könnte er sonst gerade hier, in einem Zusammenhang, der das Gepräge innerer Erregtheit an sich trägt, mit solch wirkungsvollem Pathos auf die Teilnahme der Engel an seinem apostolischen Wirken und Dulden hindeuten?!

Mit Weiss[2]) anzunehmen, dass die Engel hier „nur erwähnt werden, um in Verbindung mit den Menschen den Begriff des *κόσμος* im weitesten Sinne zu umschreiben", geht doch nicht an. Welche seltsame, unlebendige Auffassung der Persönlichkeit des Apostels würde sich durch diese gelegentliche Äusserung, wird sie ernst genommen, verraten! Inmitten dieser Ausführungen, in denen er in erregtem Ton dem Dünkel einiger Gemeindeglieder gegenüber seinen leidensvollen Lebensweg schildert und sich mit jenen unglücklichen, verurteilten Menschen vergleicht, die vor den Augen einer schaulustigen Menge im Theater kämpfend einem gewissen Tode entgegensehen, und eben deshalb damit vergleicht, „weil er ein Schauspiel wurde der Welt, sowohl Engeln, wie Menschen", da soll die Erwähnung der Engel eine rhetorische Beihülfe sein und nur geschehen, „um den Begriff des *κόσμος* im weitesten Sinne zu umschreiben!" Nein, wenn es nicht dem Apostel eine thatsächliche und auch wertvolle Überzeugung war, dass

[1]) Neutestamentliche Theologie. Leipzig 1864. p. 262.
[2]) Biblische Theologie des N. T. § 104. Anm. 1. p. 433.

Engel seinem Ringen und Leiden gleich einem für sie interessanten Schauspiel folgten, so wäre ihre Hervorhebung an diesem Orte zur blossen rednerischen Umschreibung eines Begriffes nicht nur unverständlich, sondern geradezu thöricht; denn hätten die Leser nicht über diese eitle Phrase — und eine solche wäre es in diesem Zusammenhange ohne den Hintergrund einer festen Meinung des Paulus — mit Recht lächeln können? Wir bleiben dabei, es ist die beobachtende Teilnahme der Engel an seinem Geschick dem Apostel eine bedeutungsvolle Gewissheit; noch mehr, er setzt diese seine Anschauung bei den Korinthern als bekannt voraus oder verrät wenigstens, dass sie nach seiner Meinung dem damaligen Zeit- und Gemeindebewusstsein nicht fremd ist.

Wir heben dies so stark und entschieden hervor, weil unleugbar die Bemerkung von Weiss, welche jedenfalls die Bedeutung der Erwähnung der Engel verkennt, auch noch eine gewisse Verwandtschaft mit dem Ausspruch hat, den Baur[1]) einst über die Angelologie der vier Hauptbriefe mit ausdrücklichem Einschluss unserer Stelle that: „Von den Engeln spricht der Apostel in den Briefen, die hier für uns in Betracht kommen, nur sehr wenig und nicht dogmatisch, sondern bildlich und sprichwörtlich". Und diese Ansicht scheint uns allerdings ein Grundirrtum zu sein, den eine wirklich historische Erkenntnis dieses Teils der paulinischen Theologie zu überwinden hat. Wie sehr sie dem richtigen Verständnis unserer Stelle entgegen ist, glauben wir schon oben gezeigt zu haben, und unsere weitere Untersuchung wird, so hoffen wir, dazu beitragen, diesen Irrtum noch mehr zu zerstören. Hier möchten wir nur noch solchen und ähnlichen Äusserungen gegenüber darauf hinweisen, wie das ungeschichtliche Verfahren des alten Rationalismus, über dessen Verwerflichkeit gewiss sattsam mit mehr oder weniger Selbstgefälligkeit lange Deklamationen niedergeschrieben sind, doch noch immer in der Theologie sein Wesen treibt und namentlich unser Gebiet zu einem bequemen und wohl auch nicht ungern überlassenen Tummelplatz auserlesen hat. Manchen Theologen, der es trefflich versteht, auf diesen „Prügelknaben" unserer Wissenschaft mitloszufahren, sehen wir in den angelologischen und dämonologischen Anschauungskreisen der neutestamentlichen Schriften wacker mithelfen zu einer vergeistigenden und modernisierenden Exegese; während es gerade hier gilt im Interesse wahrhaft geschichtlicher Forschung die Dinge in der konkreten Vorstellungsmässigkeit zu erfassen, in welcher sie gedacht sind.

Die Meinungsverschiedenheit der Ausleger an unserer Stelle darüber, ob böse Engel oder gute, oder gute und böse zugleich

[1]) Paulus 1845. p. 636. 2. Aufl. II. p. 276.

zu verstehen sind, kann kaum auffallen, wir schliessen uns zunächst der Bemerkung Hofmanns (a. a. O. p. 93) an, „dass man bei den Engeln ebensowenig als bei den Menschen zu der Frage Anlass hat, ob gute oder böse gemeint sind, wofür auch der Ausdruck ἄγγελοι nichts austragen würde".

Es liegt noch nahe, auf die Verwandtschaft der Ideenkreise hinzuweisen, die sich zwischen dieser Aussage und der zuletzt betrachteten Stelle constatieren lässt, indem die Nichterkenntnis der Geistwesen, die wir dort fanden, eine positive Ergänzung findet in der Aufmerksamkeit, die sie dem apostolischen Wirken zu teil werden lassen. Selbstverständlich gehören auch die dort schon herbeigezogenen Äusserungen 1 Petr. 1, 12 und Eph. 3, 20 in dieselbe Gedankenwelt. Es wird über die hier schwebenden Fragen noch ein Wort zu sagen sein; vorläufig wollen wir aber nur noch betonen, durch welche engen gemeinschaftlichen Interessen der Apostel Menschen und Engel offenbar verbunden denkt, da menschliches Streben und Leiden also Objekt ihrer Beobachtung ist. —

Eine noch auffallendere und seltsamere Beziehung, welche nach Paulus die Christen zu Engelwesen einnehmen, tritt uns Cap. 6, 3 in der Frage des Apostels an die Gemeinde entgegen: „οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν;"

Das Missverhältnis, welches zwischen dem Verfahren der Korinther, die ihre Privathändel vor heidnische Richter zur Entscheidung gebracht hatten, und der Würde des Christen besteht, sucht er den Lesern durch eine Reihe von bewegten Fragen klar zu machen; ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; (V. 2) ruft er ihnen zu und hebt dann weiter aus dem Umkreis dessen, was alles in dem Begriffe κόσμος eingeschlossen liegt, einen Teil, die ἄγγελοι besonders hervor, da gerade der Umstand, dass auch Engelwesen dem κρίνειν der Christen verfallen werden, besonders dazu angethan ist, ihre hohe Zukunft zu veranschaulichen.

Es ist dies recht charakteristisch für die wichtige Stellung, die im Bewusstsein des Paulus das Verhältnis der Christen zu den Engeln einnimmt; redet er doch an dieser Stelle so wenig „bildlich oder sprichwörtlich" von denselben, dass er vielmehr das dereinstige Richten über Engel zu einem Motiv und nach seiner Meinung recht wirkungsvollen Motiv macht, welches die Korinther zu der einem Christen geziemenden Handlungsweise bestimmen soll. Seine Ansichten über die Engelwelt sind also so wenig ein zufälliger alter Zopf oder eine rein theoretische Liebhaberei, dass sie vielmehr einen Einfluss auf sein praktisches Verfahren haben, und er auch dringend wünscht, dass es bei andern so sei. Darum hat er auch bei der Verkündigung seines Evangeliums von diesen Dingen nicht geschwiegen, sondern hat auch hierüber sein Glauben den neu-

gegründeten Gemeinden mitgeteilt; mindestens, dass er dies zu Korinth gethan, geht aus dieser Stelle mit grosser Bestimmtheit hervor; denn nicht nur setzt er mit seiner Frage: „wisst ihr nicht, dass wir Engel richten werden?“ die Vorstellungen, die er damit verbindet, als allgemein bekannt voraus, sondern, wie Heinrici (a. a. O. p. 173) mit Recht bemerkt, „die Einführung durch das wiederholte *οὐκ οἴδατε* zeigt, dass auch Paulus so die Korinther belehrt habe“.

Doch welche bestimmte Vorstellung verbindet nun der Apostel mit seiner Aussage *ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν*?

Als die Zeit dieses Richtens nimmt man allgemein die zukünftige Erscheinung Christi, aber was ist mit der Sache selbst gemeint? Wo findet sich sonst etwas von einem Gericht über Engel? Im Evangelium Mtth. 13, 39 werden vielmehr Engel selbst als Richter in der *συντέλεια αἰῶνος* genannt. Da hat man denn, um einiges Licht in den rätselhaften Ausdruck zu bringen, anklingende Aussprüche aus neutestamentlichen Schriften herangezogen.

Vielfach wurde nicht mit Unrecht auf den Hebräerbrief, Cap. 1, 14 hingewiesen, wo wir lesen: „*οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;*“ Werden doch hier den Christen die Engel als dienende Wesen unterstellt! Allerdings von hier bis zum *κρίνειν* ist noch ein sehr weiter Schritt! Bei Heinrici (a. a. O. p. 144) findet sich folgende Argumentation: „Die Engel, die Vermittler des Gesetzes (Gal. 3, 19), denen das Heil in Christo sich noch nicht enthüllt hat (1 Petr. 1, 12), sind ein Bestandteil der Allheit, für welche der Kampf der Sendboten Christi mit der Sünde ein Schauspiel ist (4, 9). Daher stehen sie auch unter der Jurisdiktion der Christen“. Dieses „Daher“ will uns so ohne weiteres noch nicht einleuchten; ebensowenig hebt die Betrachtungsweise die Schwierigkeiten der Stelle, welche auf dem Umwege des Herrschens über die Engel zum Richten gelangt, indem man den Schluss anwendet: Christus herrscht über die Engel, die Christen sind Mitherrscher mit Christo, also, „da die Funktion des Herrschens nach morgenländischen Begriffen auch die des Richtens einschliesst“ [1]), kann auch diese den Gläubigen beigelegt werden.

Kommt nicht hierbei gerade das Specifische unserer Stelle, das *κρίνειν*, entschieden zu kurz? Wenn Paulus Leuten, die den Richtspruch heidnischer Richter anrufen, lebhaft entgegnet: wie könnt ihr so etwas thun? wisst ihr nicht, dass wir über Engel richten werden?, so kann dies doch kaum auf die allgemeine Reflexion zurückgehen: wir Christen werden

[1]) Weiss, Bibl. Theologie des N. T. § 97 d. p. 400; vgl. Heinrici, a. a. O. p. 174.

einmal mit Christo in seinem Reich herrschen, dann werden wir ja wohl auch mit ihm die Welt und Engel richten! Es mögen solche Gedankenreihen in dem Bewusstsein des Apostels immerhin vorausgesetzt werden, aber in diesen Sätzen, in denen die Zulässigkeit, heidnische Richter anzurufen, schlagend widerlegt wird, weil sie ja selbst die Welt, Engel richten werden, steht das κρίνειν so im Vordergrund, dass ganz bestimmte Vorstellungen darüber bei dem Verfasser des Briefes und seinen Lesern vorauszusetzen sind.

Dies scheint auch Hofmann (a. a. O. p. 121) gefühlt zu haben, und er sucht deshalb den Begriff des κρίνειν umzubiegen in die Bedeutung: „der κόσμος und die ἄγγελοι werden Gegenstand unserer Rechtsverwaltung sein". Dagegen lässt sich mancherlei einwenden, und es hilft auch im Grunde nicht weiter.

Lässt sich nun aus dem Neuen Testament die Genesis dieser paulinischen Vorstellung nicht recht deutlich machen, so fragt es sich, ob nicht irgendwo in der ausserkanonischen Litteratur des apostolischen Zeitalters sich Äusserungen und Anknüpfungspunkte finden, die es wohl erklärlich machen, wie damals der Satz, wir Christen, Menschen werden über Engel richten, allgemeine Überzeugung christlicher Gemeinden werden konnte. Und da finden wir denn allerdings im Buche Henoch eine Erzählung, in welcher ein Mensch und zwar Henoch auf Befehl Gottes Engeln ihr Gericht verkündet.

Dieses Buch berichtet uns, dass zweihundert Engel nach den schönen Töchtern der Menschenkinder Gelüste hatten, zur Erde herabstiegen, mit ihnen Riesen erzeugten, die nun die ganze Erde mit Ungerechtigkeit erfüllten. Auf die Anklage der Erzengel fällt Gott über sie ein Verdammungsurteil; mit der Verkündigung dieses Urteils wird durch Engel Henoch beauftragt.

„Und Henoch" — so heisst es Cap. 13 — „ging hin und sagte zu Azâzêl: ‚Du wirst keinen Frieden haben; ein schweres Gericht ist über dich ergangen, dass man dich binde; und Milderung, Fürbitte und Barmherzigkeit wird dir nicht zu teil werden wegen der Gewaltthat, die du gelehret hast, und wegen aller Werke der Lästerung, Gewaltthat und Sünde, die du den Menschenkindern gezeigt hast'. Dann ging ich weiter und redete zu ihnen allen insgesamt: und sie fürchteten sich alle, Furcht und Schrecken erfasste sie. Und sie baten mich, für sie eine Bittschrift zu schreiben, damit sie dadurch Vergebung finden, und ihre Bittschrift vor Gott in den Himmel hinaufzubringen. Denn sie (selbst) konnten von nun an nicht (mit ihm) reden, noch ihre Augen aufheben gen Himmel vor Scham über ihre Sündenschuld, für die sie gestraft wurden. Da verfasste ich ihre Bitt- und Flehe-Schrift in betreff ihres

Geistes und ihrer einzelnen Handlungen und dessen, um was sie baten, damit sie dadurch Vergebung und Langmut erlangten. Und ich ging hin, und setzte mich an die Wasser von Dan in Dan, rechts (südlich) von der Abendseite des Hermon, und las ihre Bittschrift, bis ich einschlummerte. Und siehe ein Traum kam zu mir und Gesichte fielen auf mich, und ich sah das Gesicht eines Strafgerichtes, dass ich es den Söhnen des Himmels anzeigen, und sie schelten sollte. Und als ich aufgewacht war, kam ich zu ihnen, und sie alle sassen versammelt zu Ublesjâêl, was zwischen dem Libanon und Sênêsêr liegt, trauernd, mit verhüllten Gesichtern. Und ich redete vor ihnen alle die Gesichte, die ich in meinem Schlafe gesehen hatte und begann jene Worte der Gerechtigkeit zu reden und die Wächter des Himmels zu schelten".

Weiter berichtet ihnen Henoch dann in längerer Rede, wie er im Gesicht zu Gott gekommen sei, und dieser sein Gnadengesuch abgeschlagen und unter anderm zu ihm gesprochen habe (Cap. 15, 2): „Und gehe hin, sage zu den Wächtern des Himmels, welche dich gesandt haben, dass du für sie bittest: ‚ihr solltet für die Menschen bitten und nicht die Menschen für euch .....' Sage ihnen also: ‚ihr habt keinen Frieden'".

Dillmann[1]) hat treffend hierzu bemerkt: „Die Erzengel bringen die Kunde von dem göttlichen Beschlusse nicht selbst an die Wächter, sondern sie schicken den Menschen Henoch. Davon ist der nächste Grund der, dass durch den Fall der Wächter das Band des Verkehrs zwischen ihnen und der obersten Welt gänzlich zerrissen ist, der fernere und tiefere Grund davon ist aber die Verherrlichung des Henoch und in ihm des Menschengeschlechtes. Die Engel sind durch ihren Fall tief unter die Menschen herabgesunken, also dass sie sogar die Vermittlung von frommen Menschen, wie Henoch, gegenüber von Gott in Anspruch nehmen müssen (15, 2); für das Menschengeschlecht liegt aber darin ein hoher Triumph, dass es in seinem auserwählten Vertreter zum strafenden Gerichtsboten über die Engel erhoben wird, dass er gewissermassen jetzt schon die Engel zu richten hat".

Bemerkenswert mag für unsere Vorstellung auch noch die jüdische Anschauung sein, nach welcher der Gerechte über Engel steht; häufig finden wir sie ausgesprochen, so in der Apocalypse des Baruch, die am wahrscheinlichsten nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben[2])

---

[1]) Das Buch Henoch. p. 103.

[2]) Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jes. Christi II. p. 644.

ist; Cap. 51 [1]) wird von denjenigen, quibus lex spes, gesagt: (V. 8—9) „videbunt enim mundum qui invisibilis est eis nunc ..... et assimilabuntur angelis et aequabuntur stellis; (V. 12) excellentia autem erit tunc in iustis magis quam ea quae in angelis". Auch die schon erwähnte Ascensio Jesaiae verrät mehrfach diese Ansicht [2]). Cap. 9, 28—29 nähern sich zuerst die Gerechten und beten an, „et tum appropinquarunt angeli omnes et adoraverunt et glorificarunt". Ähnlich Vers 41—42. Nach V. 37—38 können die Engel die wunderbare Herrlichkeit Gottes nicht anschauen, nur die Gerechten können dies. — Aus dem späteren Judentum sei nur erwähnt jer. Schabb. VI, 8 d. Hiernach können die Gerechten bis an den Vorhang, der sie von der Mechiza (Wohnung) Gottes trennt, herantreten und hier Gottes Stimme vernehmen, „die Engel dagegen fragen die Gerechten über die Thaten und Offenbarungen Gottes" [3]).

Solche Anschauungen, zumal die in dem so vielgelesenen, bekanntlich auch im Judasbrief (V. 14) als prophetische Schrift citierten Henochbuche machen uns die Entstehung oder das Vorhandensein der Vorstellung von einem Gericht der Christen über Engel erklärlich, fordern aber von uns, solche Äusserungen des Apostels nun auch in der Vorstellungsmässigkeit zu nehmen, wie sie in einer Zeit gemeint sein müssen, welche solche Bücher schuf und las.

Die Streitfrage, ob nach der Meinung des Paulus an gute oder an böse Engel zu denken ist, darf schwerlich mit Weiss [4]) mit solcher Sicherheit dahin entschieden werden, dass nur Satansengel gemeint sein können; wir lassen es einstweilen noch dahin gestellt, welcherlei Geistwesen der Apostel mit diesem artikellosen ἄγγελοι bezeichnet hat und wenden uns hier nur noch gegen Holsten [5]), der diesen Vers für ein altes Einschiebsel hält. Der erste Grund, dass diese Worte den Zusammenhang unterbrechen, müsste noch bewiesen werden, und der zweite, dass ihre Form in der ersten pers. plural. aus der Wendung an die Korinther heraustritt, kann doch ernstlich kaum in Betracht kommen. —

Die nächsten zu erwägenden Aussagen führen uns in die dämonologischen Vorstellungen des Apostels. So der Beschluss, den er über den Blutschänder gefasst hat, Cap. 5, 4—5: „ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ παραδοῦναι

---

[1]) Fritzsche, libri apocryphi V. T. Lips. 1871. p. 676.
[2]) Vgl. Dillmanns Prolegomena p. XV. Anm. 2.
[3]) Weber, System d. altsynagogalen, palästin. Theologie. Leipz. 1880. p. 158. Neue Titelausg. 1886: Die Lehren d. Talmud.
[4]) Bibl. Theol. des N. T. § 104. Anm. 4. p. 435.
[5]) Das Evangelium des Paulus. I. Berlin 1880. p. 289.

τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ".

Welche seltsame Beziehung des Apostels zum Satan! Er kennt nicht nur einen Satan, der Macht über die *σάρξ* hat, sondern er traut sich auch zu, durch eine Gemeinde, die unter seiner geistigen Gegenwart im Namen Christi versammelt ist, *σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου* einen solchen Frevler dem Satan übergeben zu können *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός*. Es sind dies Bewusstseinsformen, in die wir uns nur schwer wirklich hineinleben können, und indem man nun sofort die an sich gewiss notwendige und berechtigte Frage aufwirft, welches äussere Faktum dachte der Apostel sich damit verbunden, Ausstossung aus der Gemeinde, Krankheit oder Tod des Sünders, blasst sich das *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* gar zu leicht wieder zu einer bildlichen Einkleidung für diese Thatsache ab, während wir doch zunächst einmal den finsteren Ernst der Teufelsvorstellung constatieren müssen. Es bedarf nur eines Beschlusses der Gemeinde, und Satan hat den Menschen in seiner Gewalt und gebraucht sie zum Verderben seines Fleisches. Allerdings ist aber auch die Macht Satans über den Christen eigentümlich bedingt, er bekommt ihn erst übergeben, und auch dann kann er nur das Fleisch verderben und muss durch seine eigene Thätigkeit zur Rettung des Geistes beitragen.

Welches Geschick wird nun dem Blutschänder zu teil nach der Meinung des Apostels? Paulus beantwortet diese Frage ausdrücklich selbst; denn er übergiebt ihn ja *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός*, das heisst: „zum Verderben seines irdisch-leiblichen Naturlebens, nämlich zum tötlichen Verderben, da eine Einschränkung des Begriffes *ὄλεθρος* nur auf irgendwelche Krankheit oder Plage durch nichts angezeigt ist. Nur so ist in dem apostolischen Zuchtakte dann auch die Austilgung des Frevlers aus der Gemeinde von selbst mit eingeschlossen, wie es der Zusammenhang der Verse 3—5 mit Vers 2 erfordert" [1]).

Haben wir nicht auch in der wunderbaren Strafe, die Ananias und Sapphira traf, eine erklärende Erzählung, in der sich aufs deutlichste abspiegelt, wie man sich in jener Zeit einen solchen *ὄλεθρος τῆς σαρκός* vorstellte?

Allerdings die Mehrzahl der Ausleger nimmt trotzdem an, dass hier längere schmerzliche Leiden über den Blutschänder verhängt würden; aber sieht man näher zu, so ist das Motiv zu dieser Auslegung nicht das an sich klare *παραδοῦναι εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός*, sondern der folgende Zusatz *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*. Man weiss mit dieser *σωτηρία* so recht nichts anzufangen und meint, Satan suche das Fleisch

[1]) S. Göbel, Erklärung des ersten Korintherbriefes. 1887.

mit Krankheiten und Qualen heim und „auf Grund dieser Busse durch Leiden des Fleisches empfängt der Geist des Sünders am Tage des Herrn das Urteil der *σωτηρία*“ [1]).

Allein der exegetische Grundsatz, der sich dabei offenbart, einen an sich durchsichtigen Ausdruck deshalb zu modificieren und umzudeuten, weil der Sinn nachfolgender Sätze nicht so recht in unsere Bewusstseinsformen hineinpassen will, ist gewiss nicht unanfechtbar. Darum argumentiert Heinrici (a. a. O. p. 163) etwas anders. Er stellt sich ganz recht die Frage: „nimmt Paulus eine wunderbare Strafe in Aussicht, wie sie an Ananias und Sapphira oder an dem Zauberer Elymas sich vollzog?“ Dann fährt er fort: „Aber dann handelte Satan ja wider sein eigenes Interesse“. In wiefern? Das erfahren wir nicht! Später heisst es: „der Satan führt zum Verderben, was er verderben kann, das Fleisch nämlich, dessen entfesselte Begierden unaufhaltsam die Lebensbedingungen zerstören. Am Ende dieses Processes hört das Fleisch auf zu sein; es ist vernichtet, der Satan hat sein Zerstörungswerk vollbracht“. Also getötet scheint der Mensch doch zu werden, aber nur allmählich; hiernach schreibt wohl Heinrici dem Satan eine gewisse Wollust im langsamen Abschlachten der Menschen zu, oder welcherlei Interesse Satans sollte sonst durch den sofortigen Tod in Frage kommen?

Es kann uns diese Beweisführung aus dem recht verstandenen Interesse des Satans nicht bestimmen, von der nächstliegenden Deutung abzugehen, dass der Apostel den Frevler dem Satan zum Tode übergiebt, zumal die enge Beziehung Satans zum Tode, die als eine Anschauung jener Zeit aufzuweisen ist, kann uns hierin nur bestärken.

Sapientia 2, 24 lesen wir: „*φθόνῳ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*“, aus dem neutestamentlichen Schriftenkreise erinnern wir nur an Joh. 8, 44, wo Satan der *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* heisst, an Hebr. 2, 14: „*τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον*“. Namentlich aber bei den Rabbinen [2]) findet sich ein reicher Niederschlag der Anschauung, dass der Teufel — er wird geradezu מַלְאַךְ הַמָּוֶת genannt — über die Menschen noch fortwährend den Tod verhänge.

Aber wie erklärt sich bei dieser Annahme die Zweckbestimmung *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ*? Man mag sich die Anschauung des Apostels so nahe bringen: die *σάρξ* dieses frevelhaften Menschen, die solche unheilvolle Thaten erzeugte,

---

[1]) Holsten, Evangelium des Paulus. I. p. 286. Anm.

[2]) Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum. 1700 oder 1711. I. p. 854 ff.

muss bei längerer Vereinigung mit dem *πνεῦμα* auch auf dieses seine Wirkung ausüben. Deshalb ist zur Rettung des *πνεῦμα* eine Trennung erforderlich, und diese geschieht eben durch den Tod.

Vielleicht auch ist eine allerdings recht schwierige Stelle im Henochbuche im stande, einiges Licht auf die Ansichten zu werfen, die im apostolischen Zeitalter über das Verhältnis von Fleisch und Geist im Umlauf waren.

Es wird im Cap. 67 von einem Thal gesprochen, welches Noah sieht, und in das die verführenden Engel eingeschlossen werden. Es ist voll Gewässer, aus dem sich feuriger Metallguss mit Schwefelgeruch erzeugt und brennt unter der Erde fort. In diesen Feuerpfuhl kommen auch einst die Hohen und Mächtigen der Erde „und" — so sagt Vers 9 — „in demselben Masse als das Brennen ihres Körpers stark wird, wird die Veränderung vor sich gehen in ihrem Geiste von Ewigkeit zu Ewigkeit". Ferner erklärt der heilige Michael von diesem Gewässer (V. 13): „diese Wasser des Gerichts dienen zur Heilung der Engel und zum Tode ihres Leibes".

Doch, wie dem auch sei, jedenfalls sind wir berechtigt aus unserm Ausspruche zu entnehmen, dass Paulus glaubt, einen sündigen Menschen dem Satan übergeben zu können, der dann eine physische Einwirkung auf ihn ausübt, in ethischer Hinsicht aber zur Rettung seines Geistes beiträgt. —

Eine ähnliche Beziehung der physischen Natur des Menschen zu dem Teufel finden wir in der folgenden Andeutung. Wir sahen, dass ein sinnlicher Mensch dem Satan übergeben werden soll zur Vernichtung des Fleisches, hier wird die Macht, die der Teufel durch die geschlechtliche Sinnlichkeit über den Menschen hat, in dem Wort ausgesprochen Cap. 7, 5: *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν·*

Obwohl der Apostel wünscht, dass alle Menschen in geschlechtlicher Beziehung seien, wie er selbst, wagt er es nicht, diesen Wunsch als Forderung für alle hinzustellen, ja aus Furcht vor den Versuchungen des Teufels glaubt er sich gezwungen, die Korinther geradezu aufzumuntern, sich nicht auf längere Zeit des ehelichen Umganges zu enthalten. Das beängstigende Bewusstsein, Satan werde die *ἀκρασία* der Gemeindeglieder benutzen, sie zur *πορνεία* zu führen, zwingt ihm dies Zugeständnis ab, dessen Zweck eben, wie das *ἵνα μὴ* zeigt, die Ablenkung der drohenden Gefahr ist. In nahem Zusammenhang steht ihm Satans Wirken und Unzucht, eine ähnliche Überzeugung, wie man sie in den Testamenten der XII Patriarchen, test. Ruben 4 (Sinker p. 132) in dem Ausspruch findet: *„καὶ γὰρ πολλοὺς ἀπώλεσεν ἡ πορνεία· ὅτι κἂν ᾖ τις γέρων,*

η εὐγενὴς, ὄνειδος αὐτὸν ποιεῖ καὶ γέλωτα παρὰ τῷ Βελίαρ καὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων".

Gewiss ist die Thatsache, dass Paulus solches zugesteht, wieder ein lautes Zeugnis, wie verderblich er sich das Wirken Satans auch innerhalb der Christengemeinde denkt, und wie lebendig ihn diese Vorstellungen beherrschen. —

Zweifelhaft kann man sein, ob auch Cap. 10, in welchem vom Apostel die alttestamentlichen Warnungsbilder der Gemeinde vorgehalten werden und im Vers 10 ihr gesagt ist: „*μηδὲ γογγύζετε, καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ*, mit dem *ὀλοθρευτής* der Teufel gemeint ist.

Sehen wir die geschichtliche Grundlage dieser Mahnung an, Numeri Cap. 14, so sterben dort die Männer für das unzufriedene Murren des Volkes bei Rückkehr der Kundschafter durch eine Plage (*πληγή*) (V. 37), von einem persönlichen Urheber der Strafe aber ist überhaupt nicht die Rede. Nun wird aber das הַמַּשְׁחִית in Exodus Cap. 12, 23 in LXX übersetzt: „*καὶ οὐκ ἀφήσει τὸν ὀλοθρεύοντα εἰσελθεῖν εἰς τὰς οἰκίας ὑμῶν πατάξαι*". Somit ist die durchgehende Annahme, Paulus habe nach Analogie dieser Stelle und gemäss „der bereits bei der LXX oft durchschlagenden Neigung, die Vollziehung der göttlichen Strafgerichte an persönliche Vermittler zu knüpfen"[1]), hier den *ὀλοθρεύων* als *ὀλοθρευτής* in die Erzählung eingeführt. Von hier aus liegt dann der Schluss nahe, dass gleich dem *ὀλοθρεύων* auch dieser *ὀλοθρευτής* ein „Engel Gottes ist, der sein Strafgericht vollzieht, und nicht der Satan oder einer seiner Engel"[2]).

Aber bei der vielfachen Beziehung, die in den neutestamentlichen Schriften Satan zum Tode hat, auf die oben (p. 22) schon hingewiesen wurde, ist es doch nicht mit solcher Bestimmtheit auszuschliessen, dass Paulus mit diesem Namen den Satan bezeichnet; ja es könnte hierzu der Umstand sehr geneigt machen, dass in der altsynagogalen Theologie der Juden ausdrücklich mit dem Teufel der Todesengel[3]) identificiert wird.

Dagegen lässt sich wieder Sapientia 18, 25 vgl. V. 15. 16 geltend machen, wo der *ὀλοθρεύων* als ein Gottesengel erscheint.

Entscheide man sich, wie man wolle, jedenfalls steht für unsere Untersuchung fest: der Apostel kennt einen persönlichen Ausrichter der Todesstrafe an die Menschen, und so

---

[1]) Heinrici, a. a. O. p. 268.
[2]) Weiss, Bibl. Theol. d. N. T. § 104. Anm. 4. p. 435.
[3]) Vgl. Eisenmenger, I. p. 821 ff. u. p. 873; Weber, System der altsyn. Theol. pp. 244. 247.

geläufig ist ihm diese Vorstellung, dass er sie selbst da ausspricht, wo seine geschichtliche Grundlage keinen Anlass dazu giebt; er teilt also auch „die Neigung, die Vollziehung der göttlichen Strafgerichte an persönliche Vermittler zu knüpfen". Bei Beurteilung dieser Erscheinung muss man sich aber hüten, was unserm modernen Bewusstsein so nahe liegt, hierin nichts weiter, als eine poetische, phantasievolle Spielerei zu sehen; es ist eine ernste und drohende Gefahr, die nach dieser Lebensanschauung dem wider Gott Murrenden von dem *ὀλοθρευτής* werden kann. —

Aber noch andere Geister werden wir kennen lernen, die den Christen schreckenerregend, gefahrdrohend oder hemmend umgaben und umgeben.

Darauf führen uns die in einem gewissen Zusammenhange stehenden, vielumstrittenen Stellen Cap. 8, 4—6 und 10, 20—21.

Cap. 8, 4—6 heisst es: „*περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*".

Während Baur[1]) noch vom Gegenteil überzeugt war, erklären fast alle neuern Ausleger sich dahin, dass in diesen Worten mit dem Zwischensatz *ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί* die objektive Existenz einer grossen Anzahl von *θεοί* und *κύριοι* zugestanden wird. Nur können diese Geister das nicht sein, wofür sie von den Heiden gehalten werden; im Vergleich mit dem, was den Christen der eine Gott ist, sind sie nur *λεγόμενοι θεοί* oder, wie der Apostel Gal. 4, 8 sagt, *φύσει μὴ ὄντες θεοί*. Es kennt also Paulus eine Menge Geistwesen, denen man die Namen *θεοί* und *κύριοι* beilegen kann, die aber für den Christen als solche gegenüber dem *εἷς θεός* und *εἷς κύριος* nicht in Betracht kommen.

Auf diese ausserordentlich wichtige und weitgehende Aussage des Apostels werden wir im Laufe der Untersuchung noch zurückkommen und hoffen dabei auf die Frage, welcherlei Engel dem Apostel hier vorschweben, eine befriedigende Antwort zu geben.

Zunächst haben wir noch die Auslegung Heinricis (a. a. O. p. 64) zu beachten, der diese Worte als eigentlich paulinische nicht gelten lassen will, sondern meint, es seien die Verse 1a. 4. 5. 6. 8 Anführungen aus dem Gemeindebrief der Korinther. Er glaubt so eine geschlossene, wohlzusammenhängende Gedankenreihe zu erhalten, in welcher der Brief-

[1]) Paulus p. 638, 2. Aufl. II. 279.

schreiber, „der stolze Gnostiker", in der Person des communikativen Plurals seinem Selbstgefühl Luft macht. Da nun aber Heinrici hinzufügt: „Gewiss durfte der Apostel sowohl die Prämissen als auch die Folgerung dem Inhalte nach sich aneignen", so könnte diese Vermutung für unsern Zweck ausser acht bleiben. Jedoch in einer Anmerkung nennt Heinrici auch innere Gründe, die gegen die Annahme sprechen sollen, dass diese Worte Paulus selbst angehören und zwar: „besonders die gewundene Form des Urteils über die Nichtigkeit der *εἴδωλα*, indem das mit *εἴπερ εἰσιν*.... eingeführte bedingte Zugeständnis durch den Zwischensatz *ὥσπερ εἰσι*..... als den thatsächlichen Verhältnissen entsprechend hervorgehoben wird (V. 5). Das war bedenklich wegen der abergläubischen Vorstellungen, die in der Gemeinde noch lebten und für Paulus auch inconsequent. Denn er selbst setzt nicht Gott und Götter, sondern Gott und Dämonen einander entgegen (Cap. 10, 20 vgl. Deuteron. 32, 17)".

Erschien dies dem Apostel wirklich bedenklich, so würde er wohl in den nachfolgenden eigenen Äusserungen dagegen polemisiert haben; eine Inconsequenz vermögen wir auch nicht darin zu finden. Denn wenn auch nach der Ansicht des Apostels, wie aus der nachher zu besprechenden Stelle Cap. 10, 20 hervorgeht, die Heiden durch ihre zuchtlosen Kulten den Dämonen dienen, so brauchen doch nicht alle Geistwesen, die als reale Mächte ihrem Götterglauben zu Grunde liegen, teuflische Gewalten zu sein, wir glauben vielmehr fernerhin in unserer Abhandlung den Beweis liefern zu können, dass diese Annahme geradezu ein Irrtum ist und anderweitigen Aussagen des Paulus widerspricht.

Darum müssen wir, selbst wenn Heinrici recht hat, dass eine Stelle aus dem Gemeindeschreiben citiert wird, als die Anschauung des Paulus die objektive Existenz einer Menge von Engelwesen annehmen, die aufgehört haben zu sein, was sie der Heidenwelt waren und sind *θεοί* und *κύριοι*.

Der letztere Name kommt auch sonst in der Litteratur, die jener Zeit nahe stehen wird, als Bezeichnung für Engel vor. In der Apocalypse des Zephania, aus der uns bisher nur ein kleines Bruchstück in einem Citat des Clemens Alexandrinus[1]) erhalten war, lesen wir: *„καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίους"*.

Holsten[2]) hat sonach recht mit der Bemerkung: „Für

[1]) Strom. V. 11. 77. Von der Apokalypse des Zephania sind jetzt bedeutendere Stücke aufgefunden und herausgegeben von L. Stern in der „Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde" Berl. 1886 (auch in Separatabdruck); vgl. Herzogs R. E.[2] XVIII. p. 702.

[2]) Evang. des Paulus. I. p. 310. Anm.

das Bewusstsein des Paulus, des Christen sind jene *θεοὶ πολλοί* und *κύριοι πολλοί* nur *ἀρχάγγελοι καὶ ἄγγελοι*". Denn auch mit ihm einen Rangunterschied dieser Wesen schon in der Bezeichnung angedeutet zu finden, ist man gewiss berechtigt und genötigt. Und wenn Holsten nun hinzufügt, dass sie „als Werkzeuge des weltwaltenden Gottes und Herrn im Himmel und auf Erden wirken", so hat auch diese Betrachtung sicherlich ihren guten Grund. Denn es offenbart diese Erwähnung der wirklich vorhandenen Geister und ihre Bezeichnung als *θεοί* und *κύριοι* doch ohne Zweifel, „dass der Apostel nicht blos Engel überhaupt, oder zur Ausführung bestimmter Aufträge (ad hoc) von Gott ausgesendete Engel (*ἄγγελοι* = מַלְאָכִים), sondern auch verschiedenartige, die göttliche Vorsehung und Regierung der Welt permanent vermittelnde, übersinnliche Untergewalten kennt"[1]), eine Thatsache, deren Wahrheit und Bedeutung für die richtige Beurteilung der paulinischen Angelologie wir noch öfter zu erörtern und wohl zu würdigen haben werden. —

Dass nun aber unter diesen Engelwesen, welche den realen Grund zu dem Glauben an die vermeintlichen Götter der Heiden bilden, auch böse Geister sich finden, das zeigt Paulus bei der Warnung vor der Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten, die er als Dienst der Dämonen bezeichnet mit den Worten Cap. 10, 19—21: „*τί οὖν φημί; ὅτι εἰδωλόθυτόν τι ἐστίν; ἢ ὅτι εἴδωλόν τι ἐστίν; ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων· οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων*".

Der Apostel führt den Beweis, dass es nicht gestattet sei, an den Kultushandlungen verschiedener Religionsgemeinschaften sich zu beteiligen dadurch, dass er zwei Beispiele heranzieht, das christliche Abendmahl und das jüdische Opfermahl und darauf hinweist, wie in diesen kultischen Akten eine reale Gemeinschaft zwischen dem Teilnehmer und den Objekten der religiösen Verehrung stattfindet, und „die Teilnahme an den sakralen Handlungen eines Kultus eine Gemeinschaft herstellt, die verbindliche Kraft hat"[2]). Aber wollte er nun hieraus den Schluss ziehen, folglich wird auch der Christ durch Beteiligung an den heidnischen Opferschmäusen ein Religionsgenosse der Heiden und tritt in Gemeinschaft mit ihren Göttern, musste ihm da nicht der Einwurf gemacht werden, dass er ja doch selbst das „*οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον*" (Cap. 8, 4) ausgesprochen oder gebilligt? Paulus ist darauf gefasst und hebt

[1]) Klöpper, Der Brief an die Kolosser. p. 283.
[2]) Heinrici, a. a. O. p. 277.

deshalb nochmals hervor, dass er nicht den Götzen eine wirkliche Existenz zuschreibt, sondern vielmehr ist seine Meinung, dass die Heiden nicht Gott, sondern Dämonen opfern.

Nach den LXX werden nun die *δαιμόνια* gradezu mit den heidnischen Göttern identificiert, so Psl. 95 (96), 5: „*ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν*“, und Deuteron. 32, 17: „*ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*“, man vergleiche Baruch 4, 7, wo den Juden zugerufen wird: „*παρωξύνετε γὰρ τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*“.

Kann dies nun die Ansicht des Apostels sein, der in so scharfem Gegensatz die Nichtigkeit der Idole der Realität der Dämonen entgegenstellt, denen in Wirklichkeit die Heiden ihr Opfer darbringen? Können diese für nichtig erklärten *εἴδωλα* zugleich *δαιμόνια* sein? Gewiss nicht, so eng auch der Anschluss des Wortlautes an obige Citate bei Paulus ist.

Es werden aber auch in LXX mit demselben Namen *δαιμόνια* unheimliche Geistwesen benannt, welche die Wüste bewohnen (Jesaia 13, 21. 34, 14), ja furchtbar wütende Plagen, wie die Pest (Psl. 91, 5—6), „*δαιμόνιον μεσημβρινόν*“, und das Judentum zur Zeit des Apostels kennt ungeheure Scharen solcher dämonischen Geister.

Die LXX vermischen also offenbar zwei Kategorien, die „für Paulus, falls nicht eine unerträgliche Unklarheit die Auseinandersetzung beherrschen soll, nicht zusammenfallen [1])“.

Für ihn stellt sich die Sache offenbar so: die Götzen als solche sind Wahngebilde, ein Opfer aber, das ihnen dargebracht wird, bringt den Menschen unter den Einfluss dämonischer Mächte, oder wie Holsten [2]) sagt: „Er denkt sich, dass hinter den Bildgöttern der Heiden nicht ein Nichts ist, sondern die Dämonen lauern und das Reich des Satans liegt.“

Der Unterschied, den Paulus zwischen den Idolen an sich und den Dämonen macht, ist entschieden festzuhalten, und um so mehr zu betonen, weil er in der späteren christlichen Anschauung fallen gelassen wurde.

Eben deshalb ist man auch nicht zu der Annahme berechtigt, dass der ganze heidnische Dienst der Götter nur ein Dienst der Dämonen sei. Zu diesem Missverständnis könnte auch Heinrici verleiten, wenn er meint (a. a. O. p. 280): „Paulus nähert sich in dieser Vorstellung der allgemeinen Überzeugung seiner Zeit, nur dass er in jenen Mächten, die nach der Meinung der Hellenen von den Göttern zu den Men-

---

[1]) Heinrici, a. a. O. p. 279.
[2]) Evang. des Paulus. I. p. 332.

schen die Brücke schlugen, ausschliesslich böse Wesen sehen muss."

Warum dies? Allerdings ist zuzugeben, dass an dieser Stelle *δαιμόνια* nur böse Geister sein können, aber trotzdem glauben wir an unserer Meinung festhalten zu müssen, die wir schon bei der vorhergehenden Aussage über die *πολλοὶ θεοὶ καὶ κύριοι* betonten, dass unter der grossen Schar Geistwesen, denen die Heiden in ihren Göttern dienen, auch Dämonen sind. Dies, mehr nicht, geht aus unsern Worten hervor. In den Dienst gerade dieser Dämonen aber tritt das Heidentum mit seinen Opfermahlzeiten, „jenen üppigen Schmäusen, in denen auf Kosten des Gottes, den man ehren wollte, alle Zügellosigkeit sich oft genug rücksichtslos enthüllte."

Wie Paulus dazu kam, gerade in diesen kultischen Akten einen Dämonendienst zu erblicken, ist wohl zu begreifen und erklärt aufs beste die Überlegung Heinricis: „Und wenn sogar Plutarch in gewissen bösen Dämonen die Patrone der unheimlichen Kulte sah, deren Ziel gewaltsame Verzückung war, wie viel näher lag dem Apostel, der mit seiner jüdischen Bildung den Abscheu vor allem Götzendienst eingesogen hatte, in der Völlerei und dem Taumel ekstatischer Lust, welche die Genossen bei dem Opferschmaus erfüllte, die Wirkungen der Dämonen zu erkennen!"

Zumal aber dann wird man diese unserm modernen Bewusstsein so seltsame Annahme verstehen, wenn man sich einmal klar macht, wie weit verbreitet und lebendig in der apostolischen Zeit der Glaube an das Wirken solcher dämonischen Wesen war. Zeugnis dafür sind vor allem die so vielbesprochenen Berichte über die Dämonischen in den Evangelien. Sodann in der apokryphischen und pseudepigraphischen Litteratur erfährt man nicht nur von dem entsetzlichen Hausen einzelner solcher Geister, wie des Asmodi im Buch Tobit, 6, 13 ff., der sieben Männer der Sara tötet, sondern wir hören auch über ihre Herkunft, ihre Aufgaben, ihr Verhältnis zu Gott und dem Teufel ganz wunderbare Geschichten.

Besonders interessant hierfür ist das 10. Cap. des Buches der Jubiläen, einer Schrift, in welcher „von der Zerstörung Jerusalems sich nirgends Spuren finden, vielmehr überall Jerusalem als Central-Cultusstätte vorausgesetzt wird", so dass nach Schürer[1]) „die Abfassung mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung gesetzt werden darf".

---

[1]) Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalt. Jes. Christi. II. p. 680

Wir lesen dort: „Und in der dritten Woche dieses Jubiläums begannen die unreinen Dämonen die Söhne Noahs zu verführen, dass sie sie bethörten und zu Grunde richteten. Und die Kinder Noahs kamen zu ihrem Vater und erzählten ihm über die Dämonen, welche die Söhne ihrer Söhne verführen, verfinstern und töten.“ Noah betete zu Gott, er möge die bösen Geister nicht über sie herrschen lassen. „Du weisst, wie deine Wächter, die Väter dieser Geister, gethan haben in meinen Tagen. Und auch diese Geister, welche am Leben sind, sperre ein und halte sie fest an dem Orte der Verdammnis, dass sie nicht Verderben anrichten unter den Söhnen deines Knechtes, o mein Gott, denn sie sind grausam und zum Verderben geschaffen. Lass sie nicht Herren werden über die Geister der Lebendigen, denn du allein weisst ihr Gericht; und lass sie keine Macht haben gegen die Kinder der Gerechtigkeit, von nun an bis in Ewigkeit!“ — „Und unser Gott“ — so erzählt der „Engel des Angesichts“ dem Moses weiter — „sprach zu uns (sc. d. Engeln), dass wir alle binden sollen. Da kam der Oberste der Geister, Mastema [häufiger Name Satans in dem Buche] und sprach: ‚o Herr, sollen nicht einige von ihnen übrig bleiben vor mir, dass sie meiner Stimme gehorchen und alles thun, was ich ihnen sage? Denn wenn mir keiner von ihnen übrig bleibt, so kann ich die Vollmacht meines Willens gegen die Menschenkinder nicht ausüben; denn sie sind da, um zu verderben und zu verführen, nach meinem Befehl unter meiner Herrschaft, weil die Bosheit der Menschen gross ist.‘ Und er sprach: ‚der zehnte Teil von ihnen soll übrig bleiben vor mir, und neun Teile sollen hinabfahren an den Ort des Gerichtes!‘“ — Die Engel führten den Befehl aus, lehrten aber den Noah auch die Heilmittel gegen die Krankheiten und Verführungskünste der Dämonen [vgl. Tobit. 6, 16—17], und „so wurden die bösen Geister abgeschlossen von den Kindern Noahs“.

In demselben Buche wird Cap. 1 von den Israeliten gesagt: „sie werden sich Steinbilder machen und geschnitzelte Holzbilder und werden vor ihnen niederfallen, dass sie in Sünde geraten und werden ihre Söhne den Dämonen opfern“ [1]).

Im Henochbuche heisst es von den Engeln, die sich mit den Weibern vermischten, Cap. 15, 9: „Böse Wesen gehen aus ihren Leibern hervor; weil sie von oben geschaffen sind, von den heiligen Wächtern ihr Anfang und erste Grundlage war, werden sie böse Geister sein auf Erden, und böse Geister werden sie genannt werden (*„πνεύματα πονηρὰ ἐπὶ γῆς καλέσουσιν αὐτούς“* Fragm. G. Syncelli).

---

[1]) Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissenschaft. II. 1849. p. 253 und p. 232.

Cap. 19, 1 wird Henoch ein nicht bevölkerter Strafort gezeigt und vom Engel Uriel ihm erklärt: „Hier werden die Geister der Engel stehen, welche mit den Weibern sich verbunden und vielerlei Gestalt annehmend die Menschen verunreinigt haben und dieselben verführten, dass sie den Dämonen als Göttern opferten". Auch in den Testamenten der XII Patriarchen spielen die *ἑπτὰ πνεύματα τῆς πλάνης* eine Rolle. Nicht nur setzt Ruben Cap. 2—3 (Sinker p. 130) ganz genau das Wesen und die Thätigkeit der einzelnen *πνεύματα* auseinander, auch sonst begegnen sie uns sehr häufig. So test. Simeon 2 (p. 134): „*ὁ ἄρχων τῆς πλάνης ἀποστείλας τὸ πνεῦμα τοῦ ζήλου ἐτύφλωσέ μου τὸν νοῦν*"; test. Judas 16 (p. 156): „*φυλάσσεσθε οὖν, τέκνα μου, ὅρον οἴνου. ἔστι γὰρ ἐν αὐτῷ τέσσαρα πνεύματα πονηρά.*" Es würde zu weit führen, alle hierher gehörenden Aussagen auszuschreiben; man vgl. testamenta: Simeon 3 (p. 135); Juda 19 (p. 157), 20 (p. 157); Isaschar 4 (p. 162), 7 (p. 164); Sebulon 9 (p. 169); Dan 1 (p. 170) etc.

Vergegenwärtigt man sich, dass uns nur ein äusserst geringer Bruchteil dieser Litteratur erhalten ist, und in den wenigen Überresten die Vorstellungen von bösen Geistern einen solchen Raum einnehmen, erwägt man ferner, dass es hochangesehene, vielgelesene Werke sind, die diese Dinge berichten, so müsste es uns höchst auffallend erscheinen, wenn ein Mann aus jenen Tagen nicht gleichfalls solche Anschauungen teilte. Und so steht denn auch Paulus, hierin ein Sohn seiner Zeit, mitten in diesen Vorstellungskreisen, wie unsere Stelle verrät. Er weiss die Welt mit jenen unheimlichen, von Gott abführenden Wesen angefüllt und fürchtet ihren Einfluss auf die christlichen Brüder. Er kennt auch, wie das damalige Judentum, eine gewisse Beziehung dieser Geister zu den heidnischen Göttern, ja in jenen üppigen, zügellosen Opferschmäusen, deren entsittlichender Einfluss hinreichend durch die aristotelische Meinung charakterisiert wird, dass *μεθύειν* von *μετὰ τὸ θύειν* kommt, glaubt er einen Cultus dieser dämonischen Wesen zu sehen, dem die heidnische Menschheit ergeben ist. Und so fest und wichtig ist ihm diese Überzeugung, dass sie auch hier wieder auf sein praktisches Verhalten bestimmend einwirkt und ihm Grund genug ist, den Gemeindegliedern zu Korinth aufs strengste die Teilnahme an diesen Göttermahlzeiten zu untersagen: „ich will aber nicht, dass ihr in Gemeinschaft mit Dämonen tretet"; denn für den, der in Beziehung zu diesen Geistern steht, ist die christliche Gemeindefeier eine Unmöglichkeit geworden: „ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tische des Herrn teil haben und am Tische der Dämonen!"

Solche Tragweite haben für Paulus in seinem Wirken und Lehren dämonologische Anschauungen gehabt, gewiss schon ein genügender Beweis, dass sie zu einem möglichst vollständigen Verständnis und zur allseitigen Würdigung dieser apostolischen Persönlichkeit nicht ausser acht gelassen werden dürfen. —

In der Gedankenreihe der letztbehandelten beiden Aussagen liegt auch das Wort Cap. 12, 2: „*οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι*", in welchem elementare Mächte angedeutet werden, die dem Götzendienst seine Bedeutung gegeben haben.

Was die textkritischen und grammatischen Schwierigkeiten des Verses angeht, ob *ὅτε* beizuhalten und *ἂν ἤγεσθε* oder *ἀνήγεσθε* zu lesen, wie *ὡς* und *ὅτι* aufzufassen ist, so schliessen wir uns Heinrici[1]) an und übersetzen mit ihm: „Ihr wisset, dass, als ihr Heiden wart, wie ihr zu den Götzen, den stummen, entführt, fortgerissen wurdet."

Der Apostel will eine Anfrage der Gemeinde über die Pneumatiker beantworten und stellt in diesem Zusammenhang an die Spitze „zur Warnung vor allzu grosser Zuversicht in der Schätzung eines Geistesaufschwungs"[1]) die Erfahrung, welche die Korinther als Heiden gemacht hatten, dass sie nämlich von einer dunkeln Macht zu den *εἴδωλα τὰ ἄφωνα* fortgerissen wurden. Paulus, der jede Realität der *εἴδωλα* an sich bestimmt negiert, wie wir gesehen, scheint auch hier durch das *τὰ ἄφωνα* wieder ihre Nichtigkeit hervorheben zu wollen (vgl. Psl. 115, 5. Habakuk 2, 18). Denn in diesem Zusatz mit Holsten (a. a. O. p. 367) eine Hindeutung auf Dämonen zu sehen, die Marc. 9, 25 als *ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα* bezeichnet werden und nach Mc. 9, 17 den Menschen durch ein *πνεῦμα ἄλαλον* besessen hatten, ist wohl etwas gesucht.

Als Heiden wurden sie mit unwiderstehlicher Gewalt zu den nichtigen und stummen Götzen hingezogen, weil eben — das ist des Apostels Ansicht — reale, übersinnliche Mächte hinter den heidnischen Göttern stehen und die Menschen in ihren Dienst zwingen. —

Die folgende zu erörternde Äusserung zeigt uns wiederum, dass irgendwelche Anschauungen von Engeln der mitbestimmende Grund für eine Anordnung sind, die er in Korinth trifft. Es handelt sich um den vielumstrittenen Vers Cap. 11, 10: „*διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.*"

---

[1]) A. a. O. p. 353, vgl. Holsten, Evang. des Paulus. I. p. 367.

Man braucht nicht erst auf die Geschichte der Exegese dieser Stelle einzugehen, sondern nur die beiden letzten weitläufigeren Behandlungen bei Heinrici (p. 298 ff.) und Holsten (p. 350 ff.) nachzulesen, um einen Eindruck von den ungemeinen Schwierigkeiten zu bekommen, die sowohl der Zusammenhang, wie die Einzelerklärung der verschiedenen Ausdrücke macht.

Versuchen wir von möglichst allgemein zugestandener Grundlage aus uns einen Weg durch diese Hindernisse zu bahnen, um zu sehen, was sich aus dieser Andeutung für die paulinische Angelologie gewinnen lässt, so dürfen wir wohl den Inhalt dieses ganzen Abschnittes von Cap. 11, 1 an als die Begründung einer zwar noch bestehenden, aber angefochtenen Sitte bezeichnen, nach welcher die Männer unbedeckten, die Frauen aber verhüllten Hauptes in der Gemeindeversammlung anwesend sein sollen. Der Einwand Hofmanns [1]), dass von häuslicher Erbauung, nicht von einer Gemeindeversammlung die Rede sei, ist von Heinrici und Holsten als nicht durchschlagend erwiesen.

Es war für den Apostel, der die kühne, tiefe Lehre verkündet hatte, dass in Christo nicht Mann und Weib unterschieden seien (Gal. 3, 28), keine leichte Aufgabe, diesen nach seiner Meinung notwendig festzuhaltenden Gemeindegebrauch zu begründen, er darf seinen Grundsatz nicht preisgeben und kann auch nicht die in der geschlechtlichen Verschiedenheit bedingte Notwendigkeit andersartiger Lebenshaltung und Sitte verkennen. Deshalb holt dann Paulus hier weit und prinzipiell aus und kommt in seiner Beweisführung auf die Schöpfungsordnung, die seinen Satz, dass der Mann nicht das Haupt zu verhüllen brauche (V. 7), begründet (V. 8—9). In freier Anlehnung an den Schöpfungsbericht macht er geltend, dass der Mann nicht aus dem Weibe, sondern das Weib aus dem Manne stammt, und auch der Mann nicht um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen geschaffen sei. Hieraus folgert er nun V. 10: „Deswegen soll das Weib Macht haben auf dem Haupte um der Engel willen."

Das rätselhafte Dunkel dieser Worte hat mancherlei Konjekturen für ἐξουσία und für διὰ τοὺς ἀγγέλους verursacht, die aber bei dem sicher überlieferten Text gewagt sind, auch nicht wesentlich zur Erleichterung des Verständnisses beitragen, und so mit Recht der Geschichte der Auslegung nur noch angehören. Was besagen nun die einzelnen Ausdrücke?

ἐξουσία muss irgend eine Beziehung zu einer Hülle des Kopfes haben; der Zusammenhang mit Vers 5. 6. 13 macht es notwendig, mit fast allen Auslegern dieses Wort für eine

[1]) Die h. Schrift N. T. Bd. 2, 2. p. 242.

uneigentliche Bezeichnung des Schleiers zu nehmen. Aber warum setzt der Apostel nicht das näherliegende κάλυμμα? Heinrici meint: „Die gewählte Bezeichnung erklärt sich aus der Absicht, die Bedeutung, welche die Hülle hat, klar auszusprechen" und will durch einige Analogien beweisen, dass wir hier eine Metonymie vor uns haben, durch welche Paulus ausspreche, „das Weib trage in der ihr gebührenden Hülle die Macht und das Recht des Mannes auf ihrem Haupte und behaupte dadurch den Platz, den die göttliche Ordnung ihr anweist". Holsten stimmt dieser Deutung bei, „so eigentümlich auch das Wort ἐξουσία hier gebraucht worden als Macht, welche das Weib nicht ausübt, sondern leidet". Wir glauben, dass die Bedeutung und Wahl dieses Ausdrucks erst durch das διὰ τοὺς ἀγγέλους ins rechte Licht gestellt werden kann.

Nun erregt aber eben dieser Zusatz den Anstoss der Ausleger. Baur [1]), der alle Erklärungen für unbefriedigend ansieht, ist der Überzeugung, „dass die Worte διὰ τοὺς ἀγγέλους im Texte ebenso wenig einen festen Haltpunkt haben, als sie einen solchen im religiösen Bewusstsein des Apostels gehabt haben können. Man beachte nur, wie zusammenhangslos diese Worte stehen!" Baur meint, es sei eine Störung des geordneten Gedankenganges „parallel mit διὰ τοῦτο noch hinzuzusetzen διὰ τοὺς ἀγγέλους, so dass, was schon gehörig motiviert ist, und keiner weitern Motivierung bedarf, noch durch etwas ganz Fremdartiges motiviert werden soll, wovon weder im Vorhergehenden noch im Nachfolgenden auch nur die geringste Andeutung gegeben wird". Holsten hat hiergegen geltend gemacht, dass gerade durch das διὰ τοὺς ἀγγέλους der Ausdruck ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς besser zu erklären sei, glaubt sich aber seinerseits genötigt, den ganzen Vers als Interpolation zu betrachten.

Zu diesem verzweifelten Mittel nimmt Heinrici nicht seine Zuflucht; er giebt Baur recht, wenn er uns in Bezug auf das διὰ τοὺς ἀγγέλους vor die Alternative stellt: „Ist mit den letzten Worten etwas gesagt, was über die bisherige Erörterung hinausgeht, so können die Worte, so wie sie da stehen, nicht echt sein, weil sie dann den klaren Gedankengang trüben. Wenn Paulus die Folgen zieht, darf er nicht, ohne es zu markieren, einen neuen Gedanken in den Folgesatz einschliessen."

Dieser durchschlagende Gesichtspunkt beseitigt nach Heinrici alle Erklärungen, welche diese Worte nicht so verstehen, „dass dadurch die Berufung auf die Schöpfungsordnung, aus der das Recht des bestehenden Brauchs abgeleitet wurde, eine Stütze erhält". Und er versteht sie so, indem er aus-

[1]) Paulus, p. 636. 2. Aufl. II. p. 277.

einandersetzt, dass Paulus, vertraut mit Vorstellungen, wie sie rabbinische Gelehrsamkeit und der jüdische Alexandrinismus ausgebildet hat, die Engel als diejenigen Mächte einführt, „die mit der Wahrung der durch ihre Vermittlung gesetzten Ordnung beauftragt sind, man könnte sagen als Personification der göttlichen Weltordnung".

So sympathisch es uns berührt, dass Heinrici glaubt, die Anschauungen, welche in der spätern jüdischen Litteratur ihren Niederschlag gefunden, zur Erklärung apostolischer Zeitvorstellungen verwerten zu dürfen, so will es uns doch scheinen, als habe Holsten recht, wenn er meint, auf die Analogie von Gal. 3, 19 hin, wo von einer Vermittlung der Engel bei der Gesetzgebung die Rede ist, hier das Bewusstsein einer Vermittlung der Weltschöpfung durch die Engel zu finden, sei gar zu kühn. Es müsste doch eine viel grössere Verbreitung dieser Annahme im Bewusstsein des apostolischen Zeitalters nachgewiesen werden, ehe man es wagen kann, alles dies in den wenigen Worten für die Leser verständlich angedeutet anzunehmen.

Obwohl diese Auslegung für unsern Zweck einen recht bedeutsamen Beitrag abgeben würde, können wir uns doch nicht damit befreunden, sondern glauben für die vorliegenden Schwierigkeiten eine einfachere Lösung zu kennen, die auch ihre genügende Begründung in aufzuzeigenden Zeitvorstellungen finden wird.

Man erschwert und verbaut sich das Verständnis dieses Verses dadurch, dass man annimmt, mit *διὰ τοῦτο* erhalte der ganze Abschnitt seinen Abschluss; dagegen sollte schon bedenklich machen, dass in den Versen 13—14 der Beweis weitergeführt wird. Unser Vers ist nicht der förmliche Abschluss des Ganzen, sondern nur eine Folgerung aus dem vorhergehenden Vers 9. Seine Ausführungen brachten den Apostel, wie wir oben kurz skizzierten, auf den Satz, dass das Weib *διὰ τὸν ἄνδρα* geschaffen sein. Im engsten Anschluss an diese Thatsache folgert er: deshalb, weil das Weib um des Mannes willen geschaffen ist, soll es eine Macht auf dem Haupte haben um der Engel willen. Es stehen sich auf das deutlichste gegenüber das *διὰ τὸν ἄνδρα* und *διὰ τοὺς ἀγγέλους*.

Giebt das aber irgend einen Sinn: weil das Weib um des Mannes willen geschaffen ist, soll sie um der Engel willen eine Macht auf dem Haupte tragen? Haben denn je Engel es versucht, in diejenige Stellung bei dem menschlichen Weibe einzudringen, welche dem Manne zukommt, und kann Paulus sich vorstellen, dass sie es unter Umständen nochmals versuchten? Ist dies aus Anschauungen des apostolischen Zeitalters zu erweisen, dann allerdings scheint die Richtigkeit

unserer Erklärung ausser Zweifel zu stehen. Und wir sind in der Lage.

Nicht nur hat Hilgenfeld [1]) auf diese Gedankenreihschon hingewiesen, auch bei Baur [2]) und Holsten [3]) finden wir sie, allerdings unter Annahme teilweiser oder ganzer Interpolation unserer Stelle, ausgeführt.

Auf Grund von Genesis 6, 1 ff. haben sich weithin bekannte Sagenkreise über das Vergehen der Engel gebildet, die sich mit den Töchtern der Menschen versündigten. Man braucht nur einen flüchtigen Blick in das Buch Henoch zu thun, um zu verstehen, welche Rolle diese Geschichten im Bewusstsein jener Zeit spielten. Cap. 6 wird uns ausführlich erzählt: „Und es geschah, nachdem die Menschenkinder sich gemehrt hatten in jenen Tagen, wurden ihnen schöne und feine Töchter geboren. Und die Engel, die Söhne des Himmels, sahen sie und gelüsteten nach ihnen und sprachen untereinander: ‚wohlan wir wollen uns Weiber auswählen unter den Menschenkindern und uns Kinder zeugen!'" Dann hören wir, wie die Engel sich verschwören und sich gegenseitig verpflichten, „diesen Plan nicht aufzugeben, sondern ihn zur Ausführung zu bringen", wie sie dann zweihundert an der Zahl hinabsteigen, ja wir erfahren ganz genau die Namen der Obersten derselben, den verderblichen Einfluss des Geschlechts, das aus ihrer Vermischung mit den Menschentöchtern hervorgegangen, ihr eigenes endliches Geschick (vgl. oben p. 18—19).

Diese Erzählung fand eine sehr ausgedehnte Verbreitung. Nicht nur das Buch der Jubiläen, die Testamente der XII Patriarchen, die Apocalypse des Baruch (Cap. 56, 10) erwähnen sie, auch im Judasbrief V. 6 wird, wie Spitta [4]) jüngst gezeigt hat, in wörtlichem Anschluss an den Text des Henochberichtes darauf Bezug genommen.

Und dass man diese That der Engel nicht nur als ein Ereignis der Urzeit betrachtete, welches sich nicht auch gegenwärtig irgendwie wiederholen könnte, scheint ebenfalls aus dem Buche Henoch hervorzugehen. Cap. 15, 12 wird von den Söhnen der Engel gesagt: „Und jene Wesen werden sich [nicht?] gegen die Menschenkinder und gegen die Weiber erheben, weil sie (von ihnen) ausgegangen sind [5])." — Bedeutsam hierfür ist auch die Geschichte des schon erwähnten Asmodi im Buche Tobit. Dieser böse Geist hat schon in der

---

[1]) Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1864. p. 183. Anm.
[2]) Paulus, p. 637. 2. Aufl. II. p. 278.
[3]) Evang. d. Paulus, I. p. 473; vgl. auch Hofmann a. a. O. p. 242.
[4]) Zweiter Brief des Petrus u. Brief des Judas. p. 325 ff.
[5]) Vgl. über den notwendigen Wegfall der Negation Dillmann, das Buch Henoch, p. 112 und den griechischen Text; dazu die Bemerkung von Gfrörer, Jahrhundert des Heils. I. p. 382.

Brautnacht sieben Männer der Sara getötet, „ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτὴν ὃ οὐκ ἀδικεῖ οὐδένα πλὴν τῶν προσαγόντων αὐτῇ“ (Cap. 6, 14). Sicher mit Recht bemerkt Baudissin [1]) zu dem Verhalten dieses Geistes: „übrigens mag daneben in der Vorstellung des Buches Tobit von Asmodi auch eine Weiterbildung der Erzählung Genesis 6, 1 ff. zu erkennen sein.“

Besonders aber ist zu beachten die Mahnung aus den Testamenten der XII Patriarchen, test. Ruben 5 (p. 133): „προστάσσετε ταῖς γυναιξὶν ὑμῶν καὶ ταῖς θυγατράσιν ἵνα μὴ κοσμῶνται τὰς κεφαλὰς καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν· ὅτι πᾶσα γυνὴ δολιευομένη ἐν τούτοις εἰς κόλασιν τοῦ αἰῶνος τετήρηται· οὕτως γὰρ ἔθελξαν τοὺς ἐγρηγόρους πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ.“ Wächter oder ἐγρήγοροι (vgl. griech. Fragmente Cap. 6, 1) heissen bekanntlich im Henochbuche jene verführten Engel.

Es wird mithin gerade die Kopftracht der Frauen als Grund zu unkeuschen Begierden hervorgehoben und warnend auf die Verführung der Engel hingewiesen.

Kann man eine bessere Erläuterung zu dem διὰ τοὺς ἀγγέλους verlangen? — Und so finden wir denn auch bei Tertullian diese Beziehungen deutlich ausgesprochen. De virginibus velandis, Cap. 7: Si enim „propter angelos“, scilicet quos legimus a Deo et caelo excidisse ob concupiscentiam feminarum: quis praesumere potest, quales angelos, maculata iam corpora et humanae libidinis reliquias, ut non ad virgines potius exarserint, quarum flos etiam humanam libidinem excusat . . . . . Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad coelum scandala iaculata est, ut cum Deo adsistens, cui rea est angelorum exterminatorum, caeteris quoque angelis erubescat et malam illam aliquando libertatem capitis sui comprimat, iam nec hominum oculis offerendam. — cf. Cap. 17. Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, elegantes, inquit, cervices et merito nudae.

Hierdurch glauben wir den Beweis gegeben zu haben, dass es allerdings dem Apostel ausserordentlich nahe liegen konnte, das διὰ τοὺς ἀγγέλους dem διὰ τὸν ἄνδρα entgegenzustellen und dem Weibe, das um des Mannes willen geschaffen worden, anzuraten, um der Engel willen eine ἐξουσία auf dem Kopfe zu tragen. Auch dieses dunkle Wort erhält nun neues Licht. Wir brauchen nicht mehr jene „Metonymie auf den Schleier als symbolische Darstellung der Macht des Ehemannes über das Eheweib“, um die Wahl dieses Ausdrucks für das einfache κάλυμμα zu verstehen, sondern ἐξουσία ist „eine Macht, die das Weib selbst ausübt“, eine potestas, durch

[1]) Herzogs Real. Enc.[2] I. p. 711.

welche die Gelüste der Engel verhindert werden. Während plötzliches Ablegen des Schleiers ein Reizmittel für die Engel sein könnte, ist eine Hülle auf dem Haupte des Weibes eine Macht gegen die durch Schönheit verführbaren Geister.

Mit dieser Erklärung von ἐξουσία fällt auch die Nötigung γυνή als Eheweib, ἀνήρ als Ehemann aufzufassen. Wie es nicht angeht, in diesem ganzen Abschnitt nur an das Verhältnis des Ehemanns zu seinem Eheweib zu denken: „man übersetze nur einmal ἀνήρ durch Ehemann und γυνή durch Eheweib“ [1]), so sind wir auch in unserm Verse nun keineswegs mehr zu dieser Deutung gezwungen. Damit wird auch das Hauptmoment ungültig, das Holsten veranlasste, ihn als Einschub zu betrachten.

Der Apostel spricht von dem Geschlechtsunterschied im allgemeinen: des Mannes wegen ist das Weib geschaffen, deshalb muss sie der Engel wegen, die des menschlichen Mannes Stelle einzunehmen Gelüste zeigen könnten, sich verhüllen.

So sehen wir wiederum Paulus in Vorstellungskreisen sich bewegen und Anschauungen von Engelwesen als Motive zu seinem praktischen Verhalten verwerten, welche unser Bewusstsein fremd genug berühren, und eben die kurze abrupte Art, in welcher er nur auf diese Dinge hinzudeuten braucht, um seinen Lesern verständlich zu sein, lehrt uns, dass diese Ansichten und Überzeugungen weit mehr Gegenstand seiner Belehrung in den Gemeinden gewesen sein werden, als man allgemein anzunehmen geneigt ist. —

Nicht übergehen darf unsere Untersuchung den Einblick in die paulinische Angelologie, den uns Cap. 13, 1 vergönnt. Beginnt doch der Hymnus auf die Liebe, welche der Apostel als unentbehrliche Grundlage aller Gnadengaben preist, mit den Worten: „ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.“

Ältere Ausleger haben allerlei Folgerungen für die paulinische Engelanschauung aus diesem Ausspruch gezogen, ohne zu bedenken, dass ταῖς γλώσσαις λαλῶ unverkennbar auf das vorherbesprochene Charisma der Glossolalie geht. Wenn ich mit den Glossen der Menschen und der Engel rede, meint der Apostel, Liebe aber nicht habe, so bin ich nur ein bewusstloses Tonwerkzeug. — Paulus überbietet, wie Hofmann (a. a. O. p. 307) bemerkt, das wirklich Vorkommende, weil ja sein Zungenreden, und sei es das begeistertste, immer das eines Menschen bleibt, insofern ist der Ausdruck hyperbolisch; aber deshalb „eine leichte Ironie auf die Überschätzung der Glossolalie“ [2]) darin finden, ist unzulässig. Wer

[1]) Holsten, I. p. 340.
[2]) Heinrici, a. a. O. p. 415.

giebt uns das Recht zu der Annahme, der Apostel, dem sonst Engelanschauungen Beweggründe seines Thuns sind, habe hier eine moderne Spielerei mit der Erwähnung dieser Geistwesen getrieben?

Er muss im Gegenteil voraussetzen, dass seine Leser eine erhabene Vorstellung von den *γλώσσαις τῶν ἀγγέλων* haben, da er sie zur Steigerung der von den Korinthern so hoch geschätzten menschlichen Glossolalie verwerten kann.

Heinricis (a. a. O. p. 415) Ansicht, dass der Apostel mit diesen Worten „nicht vagen Vermutungen über die Frage, ob und wie Engel reden können und ihre Rede sich zur Menschenrede verhalte, Spielraum zu geben gedenke", ist nicht ganz unrichtig; denn Paulus hat nicht an die gelehrten, grübelnden Exegeten unserer Tage gedacht, sondern er schreibt an Leute, bei denen er voraussetzen kann, dass sie wissen, inwiefern man von Glossen der Engel sprechen darf. Er zeigt wohl, dass ihm die in seiner Zeit gangbaren Vorstellungen von dem himmlischen Lobsingen der Engel geläufig sind. Nur wenige Belege für ihre Verbreitung seien angeführt. Ausser Apoc. 14, 3 das Gebet Asarja (V. 35): *„εὐλογεῖτε ἄγγελοι κυρίου τὸν κύριον, ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας."* Im Buche Henoch tritt es an verschiedenen Stellen hervor; Cap. 40 hört Henoch die Stimmen von vier Erzengeln „wie sie lobsangen vor dem Herrn der Herrlichkeit." Cap. 61, 10 und öfter. Die Testamente der XII Patriarchen, test. Levi 3 (p. 139) wissen vom höchsten Himmel, *„ἐν ᾧ ὕμνοι ἀεὶ τῷ θεῷ προσφέρονται"*.

Paulus kennt nicht nur diese Ansicht, die noch weiter nachzuweisen nicht erforderlich ist, sondern hat auch selbst einst den wunderbaren Gesängen der Engel gelauscht. Denn kaum kann er, wenn er von sich erzählt, dass er entrückt wurde im Geist bis über den dritten Himmel in das Paradies *„καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι"* (2 Kor. 12, 4), etwas anders meinen mit diesen „unaussprechlichen Reden" als eben das, was er hier mit *γλώσσαις τῶν ἀγγέλων* bezeichnet.

So erst versteht man vollständig, welche unvergleichliche Stellung der Liebe damit eingeräumt wird, wenn selbst diese überschwänglich wunderbaren Äusserungen der Engel ohne sie nur den Wert tönender Instrumente haben. Eine neue Mahnung, dass man sich gar sehr hüten soll, in derartigen Bemerkungen des Apostels modernisierend blosse hypothetische Ausschmückungen zu sehen. —

Der Fortgang unserer Untersuchung stellt uns bei Beurteilung der Aussage Cap. 14, 32: *„καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται"* vor die Entscheidung, ob es nach

Paulus auch Geister, Engel sind, welche den Menschen die verschiedenen Geistesgaben übermitteln.

Mit voller Entschiedenheit wird diese Deutung von Hahn[1]) vorgetragen: „Endlich erscheinen die Engel auch als Vermittler der einzelnen Geistesgaben, als die Organe des heiligen Geistes, durch welche und in welchen dieser sich den einzelnen Gläubigen mitteilt und in ihnen verschiedenartige Kräfte hervorruft. Der Eine Geist Gottes wird gedacht als in eine Vielheit einzelner Geister, die alle in ihm beschlossen sind, sich zerspaltend, als durch eine Vielheit creatürlicher Geister sich wirksam erweisend. So wird die Gabe der Prophetie, nachdem sie kurz vorher (1 Kor. 12, 8—11), sowie alle übrigen Charismen als eine Wirkung des Einen κ. ε. so genannten heiligen Geistes dargestellt war, 1 Kor. 14, 32, cf. V. 12 nach ihren verschiedenen Erscheinungsweisen verschiedenen Geistern zugeschrieben, welche „Geister der Propheten" genannt werden (so auch Offenb. 22, 6), unter denen wir uns nur creatürliche Geister, die im Dienste des Geistes Gottes stehen, denken können."

Es liegen allerdings in dem dreimal in diesem Zusammenhang sich findenden Plural von *πνεῦμα* eigenartige Schwierigkeiten, die noch keine so recht befriedigende Lösung gefunden haben.

Zunächst wird Cap. 12, 10 unter den Charismen die *διάκρισις πνευμάτων* genannt; dieselbe steht der *προφητεία* zur Seite, gleichwie die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* die Gnadengabe der *γένη γλωσσῶν* ergänzt. Aber während dem Ausdsuck *γένη γλωσσῶν* das *ἑρμηνεία γλωσσῶν* entspricht, haben wir für die *προφητεία* nicht das ebenso einfache *διάκρισις προφητείας*, sondern das seltsame *πνευμάτων*. Warum dies?

Cap. 14, 12 begegnet uns derselbe Plural in der Wendung „*ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων*", durch welche die Korinther als Eiferer um Geister dargestellt werden. Dieser Ausdruck „steht in so eigentümlichem Contrast mit dem Grundsatz, dass alle die verschiedenen Geistesgaben den einen und selben Geist zur Quelle haben, dass eine bestimmte Vorstellung bei seiner Wahl leitend gewesen sein muss" [2]).

Endlich dann werden an unserer Stelle die *πνεύματα προφητῶν* erwähnt, die den Propheten unterstellt sein sollen.

Sehen wir, um einigermassen sichern Boden unter den Füssen zu haben, den neutestamentlichen Sprachgebrauch darauf an, in welcher Bedeutung der Plural *πνεύματα* vorkommt, so ergiebt sich, dass überall Geistwesen, niemals Manifestationen des Geistes oder Ähnliches damit bezeichnet werden.

---

[1]) Die Theologie des N. T. I. Leipzig 1854. p. 307.
[2]) Heinrici a. a. O. p. 439.

In den Evangelien sind *πνεύματα* dämonische Wesen: Mtth. 8, 16. 12, 45. Luc. 10, 20. 11, 26; im Hebräerbrief Cap. 1, 7 bedeutet *πνεύματα* in dem Citat aus Psl. 104, 4 „Winde", Cap. 1, 14 heissen die Engel „*λειτουργικὰ πνεύματα*", Cap. 12, 9 wird Gott der Vater aller Geister „*πατὴρ τῶν πνευμάτων*" genannt, Cap. 12, 23 lesen wir von den „*πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*". 1 Petr. 3, 19 wird von „*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν*" gesprochen und 1 Tim. 4, 1 von Leuten, die auftreten werden „*προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*". In der Apokalypse, Cap. 4, 5 und 5, 6 werden *τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ* erwähnt, und Cap. 22, 6 hören wir: „*ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.*"

In dieser für unsere Frage ausserordentlich wichtigen Stelle ist wohl ohne Zweifel der Engel, den der Gott *τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν* gesandt hat, einer aus der Schar dieser „Geister der Propheten", wir haben also geradezu Engel als Prophetengeister im Bewusstsein der Zeit nachgewiesen.

Zweifelhaft kann man 1 Joh. 4, 1 sein, obwohl auch hier der Zusammenhang die Beziehung auf lebende Wesen nahelegt. So blieben denn mit dieser unsere drei Stellen allein unbestimmt.

Wir können noch weiter gehen. Auch in der ausserkanonischen Litteratur lässt sich, so weit wir sehen, *πνεύματα* nirgends im Sinne von Geistesmanifestationen aufzeigen, während es oft genug als Bezeichnung von Geistwesen vorkommt. Man denke, um nur weniges heranzuziehen, an Henoch, Cap. 15, 8 (in d. griech. Fragment.): „*οἱ γίγαντες οἱ γεννηθέντες ἀπὸ πνευμάτων καὶ σαρκὸς πνεύματα πονηρὰ ἐπὶ τῆς γῆς καλέσουσιν αὐτούς*", oder an die Testamente der XII Patriarchen, test. Rub. 2 (p. 130): „*πνεύματα τῆς πλάνης*" und die oben (p. 31) angeführten Stellen.

Bei diesem Thatbestand müssten ausserordentlich dringende Gründe vorliegen, die uns bestimmen könnten, hier von der durchgehenden Bedeutung des Plurals *πνεύματα* abzugehen. Sind solche aufzuweisen? Wir glauben im Gegenteil, dass sich bei der Deutung als Geistwesen, Engel die Schwierigkeiten heben.

So lange man annahm, dass Cap. 12, 10 von einem *διακρίνειν* des vom Propheten Gesagten schlechthin die Rede war, musste die Wahl des Plurals *πνευμάτων* auffallen; nun aber unter der Voraussetzung, dass Paulus die Prophetie auf Engel zurückführt, die von dem einen Geiste gleichsam als „*λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα*" (Hebr. 1, 14) sind, ist ganz selbstverständlich die Beurteilung der prophetischen Rede als „Geisterunterscheidung" zu bezeichnen, als

die Fähigkeit zu sondern, ob das Ausgesprochene von einem guten oder einem verführerischen, bösen Wesen ihren Ursprung hat. Von hier aus erklärt sich auch gut die Mahnung 1 Joh. 4, 1: „*δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*," und weshalb der Verfasser sie mit dem Satze begründet: „*ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.*" Es stehen eben diese Geistwesen in engstem Zusammenhang mit der Gabe der Prophetie, und eine Prüfung, ob sie aus Gott stammen, giebt uns zugleich das rechte Urteil über den Propheten.

Es kann vielleicht damit verglichen werden, dass in den Testamenten der XII Patriarchen, test. Aser 6 (p. 185) als ein Vorzug der Gerechten hervorgehoben wird, dass sie sind: „*γνωρίζοντες τοὺς ἀγγέλους κυρίου καὶ τοῦ σατανᾶ.*"

Auch Cap. 14, 12 die Aussage: „*ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων*" gewinnt durch unsere Annahme an Klarheit. Der gewöhnlichen Erklärung muss es immer rätselhaft bleiben, warum der Apostel für den Gedanken, dass die Korinther Eiferer um die Gaben des Geistes sind, nicht einen einfacheren Ausdruck fand, als diesen Plural. Bewirkt aber nach seiner Meinung der eine Geist durch Vermittlung einer Menge von Geistwesen die Geistesgaben, so ist das Eifern um Geister klar. Wir aber haben wohl aus dieser Äusserung zu entnehmen, dass unsere Ansicht, die nur für die Gabe der Prophetie sich ausdrücklich erweisen lässt, auch auf die andern Charismen auszudehnen ist.

Am deutlichsten leuchtet der Vorzug unserer Auslegung Cap. 14, 32 bei dem „*πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται*" hervor.

Der Apostel begründet seine Forderung an die Propheten, zu schweigen, wenn ein anderer eine Offenbarung erhält, mit dem Hinweis darauf, dass Prophetengeister Propheten unterthan sind. Mit *προφήταις* [1]) können dem Zusammenhang und dem den Thatbestand constatierenden Präsens gemäss nicht diejenigen gemeint sein, welche die diakritische Gabe besitzen, sondern die Propheten selbst; ihnen sind die Geister unterthan, denen sie ihre Offenbarungen verdanken. Luc. 10, 20 wird mit demselben Ausdruck: „*τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται*" das Unterworfensein dämonischer Wesen unter die geisterbannenden Jünger ausgesprochen.

Gegen diese Ausdeutung, welche der Sprachgebrauch des Plurals *πνεύματα* uns aufdrängte, die durch Anwendung auf unsere Stellen ihre Brauchbarkeit und ihre Erleichterung des Verständnisses zeigt, der auch Holsten [2]) nicht unsympathisch gegenüberzustehen scheint, da er mehrmals von „individualisierten Kräften des einen Geistes" spricht, erhebt im Grunde

[1]) Heinrici, p. 456. Anm. 1.
[2]) Evang. des Paulus. I. p. 402.

nur das moderne Bewusstsein Protest, das sich in dieser Vorstellungswelt nicht heimisch fühlt und erstaunt fragt: wie kann nur der Apostel auf die Anschauung gekommen sein, dass Engel die Geistesgaben den Menschen übermitteln?

Anknüpfungspunkte jedoch sind genugsam vorhanden.

Wir sahen schon, dass der Apokalyptiker mit Paulus diese Vorstellung teilt; es sind auch stets Engel, die ihm seine Enthüllungen überbringen. Cap. 1, 1. 17, 1. 19, 9. 21, 9 etc.

Auch im Alten Testament werden Engel erwähnt, welche den Menschen Offenbarungen über göttliche Dinge mitteilen, Daniel 8, 16. 9, 21. 10, 10. 16; Sacharja 1, 9. — Es ist unmöglich, die zahlreichen Stellen aus der Litteratur, die an das apostolische Zeitalter angrenzt, hier alle auszuziehen, welche von lehrenden und Offenbarungen überbringenden Engeln wissen.

Das Henochbuch ist ganz erfüllt von Belehrungen der Engel an Henoch und Noah, im Buche der Jubiläen erzählt ein Engel dem Moses die ganze Urgeschichte, in den Testamenten der XII Patriarchen, test. Joseph 6 (p. 189) erfahren wir von einer Offenbarung Gottes δι' ἀγγέλου, in der Ascensio Jesaiae wird von einer Vision berichtet, die Jesaias in Anwesenheit des jüdischen Königs und vieler Propheten hatte, Cap. 6, 11 ff.: „et eius oculi quidem aperti erant, eius os autem silebat, et mens corporis eius sublata erat sursum de eo, sed spiratio eius erat in eo, nam visionem videbat. Et angelus qui missus est, ut eum videre faceret, non fuit istius firmamenti, nec fuit ex angelis gloriae huius mundi, sed e septimo coelo venit.

Besonders charakteristisch ist ein Ausspruch aus der Apokalypse des Baruch, Cap. 55, 3: „ecce missus est ad me Ramiel qui praeest visionibus veritatis." Danach sind die Vorstellungen über die Engel der Prophetie so ausgebildet, dass man selbst den Obersten dieser Geister mit Namen kennt.

Somit haben wir allen Grund bei der durch den Sprachgebrauch geforderten Auslegung und bei der Annahme stehen zu bleiben, dass Paulus die Geistesgaben durch Geister vermittelt werden lässt; diese Engel haben aber nicht eine solche Macht über den Menschen, dass sie ihm jede Selbständigkeit rauben, sondern sind seinem Willen unterthan.

Derselbe Apostel, der in dem wilden, zügellosen Treiben der Heiden bei den Opfermahlzeiten Wirkungen der Dämonen sieht, der an der Spitze seiner Behandlung der Frage nach den Geistesgaben von den realen Geistesmächten spricht, welche unwiderstehlich die Heiden zu ihren stummen Götzen trieben (Cap. 12, 2), der konnte gar leicht mit seiner Zeit in dem begeisterten Aufschwung christlicher Lehrer den Einfluss gottgesandter Geister erkennen, die im Dienste des einen Geistes stehen, er musste aber auch vermuten, dass widergött-

liche Wesen ebenfalls hier ihre Macht versuchen würden, weshalb er die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Geister betont. —

Eine wichtige Ergänzung zur Erkenntnis der paulinischen Lehre von der Geisterwelt wird uns aus Cap. 15, 24—26: „*εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.*“

Das schon Cap. 2, 6 von Geistwesen ausgesagte *καταργεῖσθαι* wird hier seiner Zeit und der Ausdehnung nach, auf welche Wesen es sich erstrecken soll, näher bestimmt. Jenen *ἄρχοντες τοῦ κόσμου*, die hier nach ihren verschiedenen Ordnungen mit den schon bekannten, abstrakten Namen bezeichnet werden, und allen Feinden des Gottesreiches, auch dem, wie Apok. 20, 14, personificierten Tode wird dieses Los zu teil werden.

Ob diese Geister „in ihrer Macht oder ihrem Dasein vernichtet werden, lässt sich nicht entscheiden“ [1]; auf jeden Fall tritt das Erstere ein, auf das uns Paulus auch vorzugsweise zu reflektieren scheint. Noch weniger geben die Worte Aufschluss über die nähere Art der Ausführung dieser Vernichtung. Als die Zeit derselben erscheint die Parusie Christi; ob sie aber sofort mit derselben verbunden gedacht ist oder bis zur endlichen Vollendung eine Zwischenzeit, ähnlich dem tausendjährigen Reich der Apokalypse, angenommen wird, diese Frage könnte nur auf Grund weitläufiger und schwieriger Untersuchungen entschieden werden. Sie ist für unsern Zweck von so untergeordneter Bedeutung, dass wir uns dieser Erörterung überhoben glauben.

Es genügt festzustellen, dass der Apostel die zur Zeit der Parusie eintretende endgültige Aufhebung des Wirkens jeglicher Geistmächte als einen ausserordentlich wichtigen Faktor in der Entwicklung des Gottesreiches kennzeichnet. Tritt doch mit diesem Moment die Übergabe der Herrschaft des Sohnes an den Gott und Vater ein, damit Gott alles in allem sei.

Diese Niederwerfung der teuflischen Mächte aus der Geisterwelt kann uns kaum noch als Anschauung des Paulus auffallen; oben (p. 10) haben wir sie uns aus neutestamentlichen Parallelstellen nahegebracht. Auch sonst ist sie verbreitet genug; wir erinnern nur an das Buch der Jubiläen [2], das im Cap. 23 von einer Zeit weiss, da die Menschen „alle ihre Tage in Frieden und Freude vollenden werden und leben, ohne dass ein Satan oder sonst ein böser Verderber da wäre.“

---

[1] Holsten, I. p. 421. Anm.
[2] Ewald, Jahrb. der bibl. Wissenschaft. III. 1850. p. 24.

Besonders reich an Hindeutungen auf den Untergang der satanischen Geister sind die Testamente der XII Patriarchen. So test. Simeon 7 (p. 137): „*τότε δοθήσεται πάντα τὰ πνεύματα τῆς πλάνης εἰς καταπάτησιν.*“ Levi 3 (p. 139) kennt Engel „*ταχθέντες εἰς ἡμέραν κρίσεως ποιῆσαι ἐκδίκησεν ἐν τοῖς πνεύμασι τῆς πλάνης καὶ τοῦ Βελίαρ*“. Auch Levi 18 (p. 148); Sebulon 9 (p. 169); Aser 7 (p. 186); Benjamin 3 (p. 197) findet sich auch im Ausdruck anklingend: „*καταργήσει (καταλύσει) Βελίαρ καὶ (τοὺς) ὑπηρετοῦντας αὐτῷ.*“

Auffallender mag erscheinen, dass auch Engel, die wir nicht geradezu als satanische Geister betrachten dürfen, dasselbe Geschick haben; es wird uns diese Thatsache aus den ganzen paulinischen Gedankenkreisen über das Wesen und Wirken der Engel erst begreiflich werden. Andeutungen für dieselbe Vorstellung sind doch auch anderswo vorhanden. So wird das Erscheinen Gottes zum Gericht Henoch 1, 5 folgendermassen geschildert: „Und alles wird sich fürchten, und die Wächter werden erbeben, und grosse Furcht und Zittern wird sie ergreifen bis an die Enden der Erde.“

Wir wissen schon, dass „Wächter“ eine oft wiederkehrende Bezeichnung für Engel im Henochbuche ist (vgl. z. B. Hen. 82, 10).

Eine noch deutlichere Parallele haben wir 2 Petr. 3, 10, wenn Spittas [1]) Auslegung richtig ist, nach welcher durch das *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται* der Untergang der Elementargeister im Weltbrande ausgesprochen wird. Man vergleiche Test. Levi 4 (p. 140): „*καὶ τοῦ πυρὸς καταπήσοντος καὶ πάσης κτίσεως κλονουμένης* (Schnapp [2]): *καυσουμένης*) *καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων.*“

Auch in der Ascensio Jesaiae Cap. 10, 12 wird Jesu von Gott der Auftrag gegeben, durch alle Himmel zur Erde hinabzusteigen, „ut iudices deleasque principes et angelos et deos istius mundi.“ —

Eine auf den ersten Blick überraschende, aber auch durch Zeitvorstellungen begreifliche Ansicht des Paulus lernen wir aus der letzten Äusserung kennen, die wir in unserm Briefe zu betrachten haben.

Der Apostel hat den Zweiflern an der Auferstehung die Frage, mit welchem Leibe die Toten auferstehen werden, zu beantworten und weist dabei auf die Thatsache hin Cap. 15, 40—41: „*καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων, ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα σελήνης καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.*“

---

[1]) Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. Halle. a. S. 1885. p. 271 ff.

[2]) Die Testamente der XII Patriarchen untersucht. p. 25.

Eine ältere Auslegung [1]) verstand unter *σώματα ἐπουράνια* Leiber der Engel und nahm an, „dass der Apostel mit Vers 41 in ein anderes Gebiet der Analogie übergehe". Allein eine Trennung der beiden Verse ist nach dem Zusammenhange unstatthaft. Er fordert unter den *σώματα ἐπουράνια* die im Folgenden genannten Sonne, Mond und Sterne zu verstehen. Hahn [2]) sagt richtig: „Würde der Apostel Sonne, Mond und Sterne nicht unter die *σώματα* begreifen, so würde sich überhaupt nicht einsehen lassen, was V. 41 im Zusammenhang sollte, wie er in denselben hineingehöre." Deshalb hält er die *σώματα ἐπουράνια* für Himmelskörper, und weil nach seiner Meinung in dem Worte *σῶμα* überhaupt nur der Begriff eines zusammenhängenden und zusammengehörigen Ganzen liege, „mögen die Teile nun innerlich organisch oder nur äusserlich mechanisch zusammenhängen" — er will dies beweisen aus der Bedeutung von *σῶμα* = Leichnam und aus 1 Kor. 6, 16. 10, 17. Joseph. Ant. 7, 3, 2. —, so wirft er die Frage, ob die Himmelskörper nicht durch die Bezeichnung *σώματα* als lebende Wesen betrachtet werden, gar nicht einmal auf. Hofmann [3]), im wesentlichen seiner Ansicht, glaubt doch hierzu genötigt zu sein, er behauptet aber, der Schluss: *σώματα* ist im Zusammenhange von Leibern zu verstehen, die wirkliche Lebensorgane sind, Paulus nennt Sonne, Mond und Sterne *σώματα*, folglich sind sie ihm belebte Wesen, sei deshalb nicht durchschlagend, „weil es sich hier nicht um die Möglichkeit eines leiblichen Lebens oder Wiederbelebens handelt, sondern um die Denkbarkeit einer verschiedenen Beschaffenheit der Körper selbst". Wir sehen nicht ein, was diese Unterscheidung für unsere Sache beweisen soll. Wenn es sich um „die Denkbarkeit einer verschiedenen Beschaffenheit der Körper" handelt, müssen denn die Körper, welche diese beweisen sollen, nicht als organische Lebewesen gedacht sein?

Wir fragen mit Klöpper [4]): „Würde nicht alle Anschaulichkeit seines Analogieschlusses verloren gegangen sein, falls er bei den Himmelskörpern und ihrem Lichtglanze nicht an die Leiber überirdischer, geistartiger Lebewesen, sondern an die Körper toter, unempfindlicher Naturgebilde gedacht hätte?" Geben wir selbst Hahn zu, *σῶμα* könnte unter Umständen ein zusammenhängendes Ganze bedeuten, hier, wo es sich um Verdeutlichung des Leibes handelt, den die Auferstandenen tragen werden, kann es nur ein organisches Gebilde bezeichnen. Deshalb sagt auch Heinrici [5]), dass „die Gegenüber-

[1]) Vgl. Kommentare von De Wette und Meyer.
[2]) Die Theologie des N. T. p. 265.
[3]) Die heilige Schrift N. T. Bd. 2, 2. p. 389.
[4]) Der Brief an die Kolosser. p. 381.
[5]) A. a. O. p. 532.

stellung der beiden Kategorien irdischer und himmlischer Körper es nahe legt, daran zu denken", Paulus habe mit den himmlischen Körpern die Vorstellung belebter Geisteswesen verbunden und Holstens [1]) Meinung ist, dass der Apostel die Sternleiber „in jüdischem Bewusstsein als die Erscheinungsform lebendiger himmlischer „*δυνάμεις*" sich vorstellte."

Ein unbefangene Exegese muss so urteilen, mag das moderne Bewusstsein noch so erstaunt fragen: wie kann man nur bei Paulus solche Dinge voraussetzen?

„Wo jetzt nur, wie unsre Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,"

sollen da nach seiner Ansicht wunderbare Geistwesen ihre Bahnen gezogen haben?

Es ist so, und die Erklärung, welche die Exegese uns aufzwingt, erhält ihre volle, unzweifelhafte Bestätigung aus den Anschauungen, die uns über die Sternenwelt im apostolischen Zeitalter begegnen.

Schon im Alten Testamente sind Engel und Sterne in enge Beziehung zueinander gesetzt. „Beide heissen „das Heer des Himmels" (1 Kön. 22, 19. 5 Mose 17, 3), und zuweilen fliesst in dieser Benennung die Vorstellung der Sterne mit der der Engel zusammen (Neh. 9, 6); Morgensterne (d. i. die Sterne des Schöpfungsmorgens) und Gottessöhne stehen Hiob 38, 7 ff. in synonymem Parallelismus [2])."

„So kann es denn nicht auffallen, dass manche in diesem Volke sehr früh die hohen Geister des Himmels mit den Sternen in eine enge Beziehung setzten und die Sterne ihnen nur die sichtbaren Bilder der um Gott versammelten Engel erschienen [3])."

Die LXX übersetzen das צְבָא הַשָּׁמַיִם durch *στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ* und durch *δύναμις* (*δυνάμεις*) *οὐρανοῦ* und verstehen bald Himmelskörper, bald Engel unter beiden Namen [4]).

So behandelt denn auch das Buch Henoch die Gestirne als lebende Wesen, die sündigen und bestraft werden können. Cap. 18, 13 erzählt Henoch, der von einem Engel umhergeführt, seltsame Dinge schaute: „Und entsetzlich war, was ich dort sah: sieben Sterne, wie grosse brennende Berge und wie Geister, die mich baten. Sprach der Engel: ‚Dies ist der Ort, wo Himmel und Erde zu Ende sind, zu einem Gefängnis dient dieser für die Sterne des Himmels und für das Heer des Himmels. Und die Sterne, welche über das Feuer rollen, das

---

[1]) Evang. des Paulus. I. p. 428.

[2]) Delitzsch in Riehms Handwörterbuch d. bibl. Altertums. I. p. 381 ff.

[3]) Ewald, Lehre der Bibel von Gott. II. p. 294; vgl. Schultz, Alttest. Theologie. 2. Aufl. p. 491 ff., 563 ff.

[4]) Vgl. Ode, de angelis p. 64.

sind die, welche den Befehl Gottes übertreten haben vor ihrem Aufgang, weil sie nicht in ihrer bestimmten Zeit gekommen sind. Und er ward zornig über sie und band sie bis auf die Zeit, da ihre Schuld vollendet wird im Jahre des Geheimnisses.'" — Cap. 75, 3 werden „Sonne, Mond und Sterne und alle die dienstbaren Geschöpfe" erwähnt. Vgl. Cap. 43, (Psl. 147, 4. Baruch 3, 24) und Cap. 86, 1. —

Wenn im Buche der Jubiläen [1]), Cap. 2 Sonne, Mond und Sterne die „drei Geschlechter" genannt werden, die am vierten Tage erschaffen sind, so wird dies auf dieselbe Anschauung hindeuten; auch die Apocalypse des Baruch [2]) verrät dieselbe durch den Ausspruch über die Gerechten, Cap. 51, 10: „in excelsis enim illius mundi habitabunt et assimilabuntur angelis et aequabuntur stellis."

Philo berührt diese Vorstellung mehrmals. So de opificio mundi 24 (Mangey I. p. 17): „*ὥσπερ οἱ ἀστέρες· οὗτοι γὰρ ζῶα τε εἶναι λέγονται καὶ ζῶα νοερά· μᾶλλον δὲ νοῦς αὐτὸς ἕκαστος ὅλος δι' ὅλου σπουδαῖος καὶ παντὸς ἀνεπίδεκτος κακοῦ*." und de somniis I. 22 (Mangey I. p. 642): „*Διὰ τοῦτο γῇ μὲν τὰ χερσαῖα ἐγκρατεσκεύασι, θαλάττῃ δὲ καὶ ποταμοῖς τὰ ἔνυδρα, οὐρανῷ δὲ τοὺς ἀστέρας· καὶ γὰρ ἕκαστον τούτων οὐ μόνον ζῶον ἀλλὰ καὶ νοῦς ὅλος δι' ὅλων ὁ καθαρώτατος εἶναι λέγεται.*"

Wir können daher nur Siegfried [3]) beistimmen: „In der Lehre von den göttlichen Kräften steht die philonische Anschauung von göttlichen Seelen (*ψυχαί θεῖαι*), welche die Sterne gewissermassen zu Leibern haben, de gigant. 2 (I. 163), de plant. 4 (I. 332) der paulinischen von den *σώματα ἐπουράνια*, die sich im Glanze von einander unterscheiden, sehr nahe (1 Kor. 15, 40); denn der ganze Zusammenhang dieser Stelle weist darauf, dass der Apostel den Glauben des Altertums von dem beseelten ätherischen Wesen der Gestirne teilt."

So vergönnen uns diese Verse einen eigenartigen Einblick in das Leben des grossen Mannes von Tarsus. Wenn der gewaltige Gotteskämpfer den Blick von der Erde emporhebt zum sternenübersäten Himmel, dann schaut sein sinnender Geist geheimnisvolle Wesen dort ihre Bahnen wandeln, und ihr tausendfaches Glänzen und Leuchten ist ihm eine liebe Mahnung an die Zeit, da er das schwache Gefäss seines sterblichen Leibes vertauscht mit einem neuen, wunderbaren Kleide.

---

[1]) Ewald, Jahrb. für bibl. Wissenschaft. II. 1849.
[2]) Fritzsche, a. a. O. p. 676.
[3]) Philo von Alexandria. Jena 1875. p. 306.

Der zweite Korintherbrief.

In diesem Schreiben thun wir einen weiteren Blick in die Anschauungen des Apostels vom Satan und seinem Reich.

Cap. 2, 11 wird als Zweck des liebevollen Verzeihens, das dem reuigen Sünder zu teil werden soll, von Paulus angegeben, „*ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ· οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν*".

Wie Paulus 1 Kor. 5, 5 den Sünder dem Satan zum leiblichen Tod übergiebt, so fordert er hier für den Reumütigen Vergebung, damit Satan nicht die Gemeinde übervorteile. Die Übereinstimmung der Vorstellung liegt auf der Hand. Bezeichnend ist noch die Gewissheit, mit welcher er von der zu erwartenden Überlistung von Seiten Satans spricht; er kennt ja nicht nur des Teufels List im allgemeinen, sondern ist auch sehr wohl über seine *νοήματα*, seine Gedanken, „über das, was er als Erzeugnis seines *νοῦς* im Schilde führt" [1]), informiert. Auch seine Leser sind dies; deshalb darf er überzeugt sein, dass dieses Motiv, sich vom Teufel nicht schädigen zu lassen, seine Wirkung nicht verfehlen wird. Führt uns nicht gerade dieser Plural *ἀγνοοῦμεν* durch das in ihm sich aussprechende Bewusstsein einheitlicher Überzeugungen über die ränkevollen Satansanschläge wieder auf die Annahme, dass er auch diese Seite seines religiösen Denkens der Gemeinde nicht wird vorenthalten haben? —

Die grosse Ausdehnung des Wirkungskreises und der Gewalt des Teufels bringt uns Cap. 4, 4 schon der Name nahe, der ihm gegeben wird: „*εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.*

Wie bedenklich diese Bezeichnung *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* den Alten erschien, geht daraus hervor, dass viele Kirchenväter in polemischem Interesse gegen die Gnostiker und Manichäer das *τοῦ αἰῶνος τούτου* und *ἀπίστων* verbanden und infidelium huius saeculi übersetzten. Kann man sich heute solche grammatischen Undinge nicht mehr erlauben, so ist man oft doch noch weit genug davon entfernt, die Consequenzen für die paulinische Anschauung vom Satan aus dieser seiner Benennung als „Gott dieses Äons" zu ziehen. Sie führt auf eine ausserordentlich ausgedehnte Herrschaft und Wirksamkeit Satans im *αἰὼν οὗτος*. Wir begreifen, warum Paulus Gal. 1, 4 diese gegenwärtige Weltzeit als eine „böse" kenn-

[1]) Meyer-Heinrici, Kommentar. p. 57.

zeichnet, wenn das sie beherrschende Princip, ihr Gott der Teufel ist. Ahnend, dass man durch diese Bezeichnung in Vorstellungskreise eingeführt wird, auf die man bei unserm Apostel nicht zu achten gewohnt ist, hat man sie als Ironie fassen wollen. Dagegen wendet Meyer-Heinrici mit Recht ein, dass solche dem Zusammenhang durchaus fremd ist, in welchem „mit höchstem Ernste die grosse widerchristliche Macht des Satans fühlbar gemacht werden soll".

Anklänge an diesen Namen haben wir in den Teufelsbenennungen, die wir zu den „*ἄρχοντες τοῦ κόσμου*" (vgl. p. 13) angeführt. Auch die Ascensio Jesaiae kennt solche. Cap. 2, 4 berichtet von dem jüdischen Könige Manasse: „et convertit cor suum Manasse, ut serviret Beriali, nam angelus (princeps) iniquitatis dominatus huius mundi est Berial." Cap. 4, 2: „descendet Berial angelus magnus rex huius mundi." Im späteren Judentum[1]) findet sich der Name „שַׂר הָעוֹלָם" und „אֵל אַחֵר", der fremde oder andere Gott für den Teufel. Jalkut Rubeni, fol. 10. c. 4 (z. Gen. 1, 27) lesen wir: „Jeder Mensch ist irgend einem ähnlich. Entweder trägt er das Bild Gottes oder des Teufels an sich. Der erste Gott ist wahrer Gott, der andere Gott ist Sammael."

Es scheint diese Bezeichnung Satans in der That auf Anschauungen hinzuweisen, wie sie Epiphanius (haer. 30, 16) über die Lehre der Ebioniten mitteilt: „*δύο δέ τινας ὡς ἔφην συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους ἕνα μὲν τὸν Χριστὸν ἕνα δὲ τὸν διάβολον· καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατ' αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.*"

Zugleich mit der Grösse seiner Macht ist auch in diesem Namen der Untergang der Herrschaft Satans ausgesprochen; wird doch auf diesen *αἰών* mit der Parusie der *αἰὼν μέλλων* folgen und mit ihm seine Gewalt gebrochen.

Aus der Thätigkeit dieses Gottes dieser Weltzeit stammt nach unserm Zusammenhang der Unglaube gegen das Evangelium. Er hat den Sinn der Ungläubigen mit teuflischer List blind gemacht gegen die wunderbare Herrlichkeit Christi. Gerade dieses *τυφλοῦν* wird auch sonst von dem Bösen ausgesagt; in den Testamenten der XII Patriarchen, test. Juda 19 (p. 157): „*ἐτύφλωσε γάρ με ὁ ἄρχων τῆς πλάνης*, vgl. test. Simeon 2 (p. 134). Er besitzt eine unheimliche Macht der Verblendung, so wirksam, dass selbst die leuchtende Kraft des Evangeliums den armen Verblendeten ihr Dunkel nicht erhellt. —

---

[1]) Eisenmenger, Entdecktes Judentum. I. p. 827; vgl. Gfrörer, Jahrhundert des Heils. I. p. 401 ff.

Auch der Teufelsname ist zunächst auffallend bei der folgenden Stelle, Cap. 6, 15: „*τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ;*“

Βελίαρ ist eine Bezeichnung Satans, schon die Peschito [1]) hat dafür Satan.

Neben *Βελίαρ* findet sich *Βελίαλ*. Die erstere Form ist erleichterte Aussprache aus בְּלִיַּעַל = Nichtsnutzigkeit, daher die Lesart *Βελίαλ* Korrektur. Es kommt im alten Testament noch nicht als Name des Teufels vor, bedeutet aber, elliptisch gebraucht, an mehreren Stellen den Boshaften, den Verderber. In Anlehnung an diesen Gebrauch finden wir das Wort als Satansname in der jüdischen und christlichen Litteratur angewendet, so kommt es vor in der Form *Βελίαρ* Oracula Sibyllina 3, 63 u. 73 [2]), mehr denn 20 Mal in den Testamenten der XII Patriarchen (test. Ruben 2. 4. 6, Simeon 5, Levi 3. 18. 19 etc.), Buch der Jubiläen [3]) c. 1, ferner in der Form Berial in Ascensio Jesaiae 2, 4. 3, 13. 4, 2. 5, 1.

Darum kann dieser Sprachgebrauch bei Paulus, obwohl er hier allein im ganzen Neuen Testament sich findet, bei solcher Verbreitung kaum befremden, und dürfte wohl nicht als ein Merkmal aufgeführt werden, welches den unpaulinischen Ursprung des Abschnittes 6, 14—7, 1 mitbeweisen soll.

Es wird der schroffe Gegensatz zwischen Christus und dem Teufel durch diese Frage des Paulus festgestellt. Ebenso markant wie *φῶς* und *σκότος* stehen sich *Χριστός* und *Βελίαρ* gegenüber. Der Zusammenhang aber zeigt, dass Satan, wie er als *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* zu den Ungläubigen in Beziehung gesetzt wird, vor allem im Heidentume seine Macht hat. —

Höchst seltsam und beachtenswert erscheint uns die dämonologische Vorstellungswelt des Apostels Cap. 11, 2—3. Allerdings ist bis heran, so weit wir sehen, die Ausbeute, welche die Verse in dieser Beziehung geben, überhaupt noch nicht klar herausgestellt, sie wurde entweder übersehen oder vielleicht auch scheu umgangen.

Paulus ruft der Gemeinde, die in Gefahr ist, von falschen Lehrern irre geleitet zu werden, zu: „*ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ· φοβοῦμαι δὲ μήπως ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χριστόν.*“

---

[1]) Vgl. Baudissin, Herzogs R. E.[2]. II. p. 238; Heinrici, das zweite Sendschreiben d. Ap. Paulus an d. Korinthier. 1887. p. 336.

[2]) ed. Friedlieb. Leipzig 1852. p. 50. 51.

[3]) Ewald, p. 233.

Dass die Schlange der Urgeschichte (Gen. 3, 1) mit dem Satan im spätern Judentum in Beziehung gebracht, mit ihm identificiert oder doch als sein Organ betrachtet wurde, ist allgemein bekannt, ja es hat dazu geführt, diese Anschauung auch in dem Text der Genesis [1]) wiederzufinden, was eine unbefangene Exegese mit Entschiedenheit zurückweisen muss. So giebt man denn auch gerne zu, dass Paulus, wie der Apokalyptiker den Teufel „die alte Schlange" nennt (Apok. 12, 9. 14—15. 20, 2), die Verführung der Eva durch die Schlange als Verkörperung des Satans geschehen sein lasse. Es wird wohl nicht bezweifelt, dass als paulinische Anschauung die schon Röm. 16, 20 angedeutet gefundene Thätigkeit des Teufels bei dem Sündenfall der Menschheit zu constatieren ist. Auf solche allseitige Zustimmung wird man kaum rechnen dürfen, wenn man nicht bei dieser allgemeinen Thatsache stehen bleibt, sondern über die Art und Weise, wie sich Paulus die Verführung der Eva dachte, diejenigen Folgerungen aus dem Zusammenhang unserer Stelle zieht, welche derselbe uns unumgänglich zu fordern scheint.

„Paulus stellt sich als Brautwerber dar, welcher die Braut mit dem Bräutigam verlobt hat und nun besorgt ist, sie möchte sich von einem andern verführen lassen [2])." Ähnlich wie im Alten Testamente so oft das Verhältnis Jahves zu seinem Volke unter dem Bilde der Ehe betrachtet wird (Jesaia 54, 5. 62, 5. Jerem. 3, 1. Ezech. 16, 8. 23. Hosea 2, 21), sieht der Apostel die Gemeinde als die verlobte Braut Christi an, die er ihm bei der Parusie als eine keusche Jungfrau entgegenbringen will. „Ich bin eifersüchtig um euch mit einer Eifersucht, welche Gott hat; denn ich habe euch verlobt einem Manne um eine keusche Jungfrau Christo darzustellen, ich fürchte aber, dass eure Gedanken verderbt werden von der Einfalt gegen Christum", sagt er der Gemeinde, und wenn er nun in diesen Satz mit ὡς das Beispiel eines Weibes anführt, welches verführt wurde, kann diese Exemplificierung einen Sinn haben, wenn nicht bei diesem Weibe eine That vorliegt, durch welche es nicht mehr eine ἁγνὴ παρθένος geblieben?

Man fasse den Zusammenhang ins Auge! Vers 2 hat jedes Wort eine Beziehung auf das Verhältnis einer Braut zu dem Bräutigam. Der Apostel erwähnt seine Eifersucht, er hat sie einem Manne verlobt, er will die Verlobte als keusche Jungfrau bewahren. Es hat, wie Meyer-Heinrici treffend hervorhebt, „παρθένον ἁγνήν" den ganzen Nachdruck. Dieser sein Herzenswunsch soll vereitelt werden, er muss fürchten, dass, wie die Schlange Eva verführte, auch ihr Sinn ἀπὸ τῆς

[1]) Vgl. z. B. Ode, de angelis p. 498—581.
[2]) Meyer-Heinrici, p. 312.

ἁπλότητος (καὶ τῆς ἁγνότητος wie einige lesen) τῆς εἰς Χριστόν verderbt werde. „Die ἁπλότης ἡ εἰς Χριστόν ist die Eigenschaft der lauteren Treue der παρθένος ἁγνή, welche ihr Herz mit keinem andern teilt, als mit ihrem Verlobten.“ Kurz könnte man den Inhalt so fassen: Die Gemeinde soll als keusche Jungfrau Christi Verlobte sein; es ist zu fürchten, dass sie, wie Eva verführt wurde, auch von der lauteren Treue einer keuschen Jungfrau ablässt.

Muss man nicht notwendig zugestehen, dass das Beispiel der Eva in diesem Ideenzusammenhang nur dann verständlich wird, wenn man sich die Verführung der Eva als eine geschlechtliche Unzuchtsünde denkt, durch welche Eva das nicht mehr war, was die Gemeinde bleiben soll: eine ἁγνή παρθένος? Der Nerv des Vergleiches wird ohne dieses Zugeständnis einfach durchschnitten! Welches sollen denn die Vergleichungspunkte sein? De Wette [1]) meint: „Die Vergleichung beruht auf den beiden Punkten: 1) Dass wie dort der Satan in der Schlange, hier die falschen Apostel mit teuflischer Klugheit die Verführer sind, vgl. V. 15.“ Merkwürdig, dass die falschen Apostel, die mit der Schlange verglichen werden sollen, gar nicht als Subjekte genannt sind. Noch unhaltbarer ist das andere: „2) Dass Eva zur Untreue zwar nicht gegen ihren Gatten, aber doch wie hier die Gemeinde gegen Gott verführt wurde.“ De Wette verrät, dass er das Hinkende seines Vergleiches selbst spürt. Untreue gegen Gott soll das tertium comparationis dieser Verse sein! Fürchtet nicht vielmehr der Apostel Untreue der Gemeinde gegen ihren Verlobten, den einen Mann. Was sich unwillkürlich mit „zwar nicht“ bei De Wette einstellt „Untreue gegen ihren Gatten“, das führt auf die richtige Spur! Denn auch der von Meyer-Heinrici geltend gemachte Vergleichungspunkt: „Die Verführung durch falsche Vorspiegelungen und trügerische Verheissungen (Klöpper, Holsten), welche bei Eva (durch die Schlange als Verkörperung des Satans) geschehen, und bei den Korinthern (durch die falschen Apostel, des Satans Diener V. 15) zu fürchten war“, der ähnlich von Heinrici in seinem selbständigen Kommentar wiederholt wird, ist zu weit hergeholt. Wo steht in dem Satz „φοβοῦμαι δὲ μήπως φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χριστόν“ etwas von den vielen trügerischen Vorspiegelungen? Wie seltsam aber, dass man sich gerade die Punkte der Vergleichung hinzudenken muss! Es bleibt bei solchen Fassungen die Bezugnahme auf Eva unglücklich gewählt und durchaus unklar. Deutlich dagegen und vollständig passend und durchschlagend-

[1]) Kurze Erklärung d. Briefe an d. Korinther. 3. Aufl. (ed. Messner.) Leipzig 1855. p. 262.

wird dieselbe, wenn man als die Meinung des Paulus annimmt, dass Eva durch ihre Verführung zugleich ihre jungfräuliche Keuschheit verloren hat.

Er, der Brautwerber, der eifersüchtig darüber wacht, dass die keusche Reinheit der verlobten Jungfrau für den einen Mann gewahrt bleibt, erläutert seine Furcht, sie möchte ihre Treue gegen Christus und damit ihre Keuschheit verletzen, aufs beste durch den Hinweis, wie ja auch Eva ihre jungfräuliche Reinheit in Unzucht mit dem satanischen Verführer eingebüsst.

Aber, wird man schon längst haben einwenden wollen, wie kann man nur Paulus solche Anschauungen zuschreiben! Kennt er nicht die biblische Erzählung, in welcher doch nichts von diesen Ungeheuerlichkeiten steht? Vielleicht fehlt es auch nicht an Deklamationen über diese des Apostels unwürdige Annahme! Trotzdem wird es seine Richtigkeit haben mit dem, was der Zusammenhang uns unausweichlich als seine Ansicht lehrt.

Die alttestamentliche Erzählung weiss auch nichts davon, dass die Schlange der Satan ist, und doch nimmt man es gerne an, weil die spätere jüdische Überlieferung und einige Äusserungen aus der apostolischen Zeit diese Ansicht vortragen. Mit unserer Anschauung verhält es sich nicht anders. Auch sie ist in der jüdischen Tradition weitverbreitet, auch sie findet sich in Schriftwerken aus der Zeit des Paulus angedeutet, warum sollen wir zweifeln, dass der Apostel sie teilt, wenn seine Worte diese Annahme fordern und erst durch sie ihre durchsichtige Klarheit erhalten?

Fehlten alle solche Anknüpfungspunkte, so möchten wir diesen paulinischen Ausführungen gegenüber in einige Verlegenheit geraten, nun aber kann, was der Wortsinn verlangt, aus ähnlichen Äusserungen seine erläuternde Beleuchtung erhalten.

Wir lesen im sogenannten vierten Makkabäerbuch, dieser jüdischen, philosophisch beeinflussten „Predigt", welche die „fromme Vernunft als unbedingte Herrscherin über die Triebe" durch geschichtliche Thatsachen beweist, und deren Abfassungszeit[1]) das erste Jahrhundert sein wird, folgende Erzählung, Cap. 18, 6—8[2]): *„Ἔλεγε δὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ παίδων καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα τοῖς τέκνοις, ὅτι ἐγὼ ἐγενήθην παρθένος ἀγνὴ καὶ οὐχ ὑπερέβην τὸν πατρικὸν οἶκον, ἐφύλασσον δὲ τὴν ᾠκοδομημένην πλευράν. οὐ διέφθειρέ με λυμεὼν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ, οὐδ' ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπάτης ὄφις"* —

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. I. p. 768.
[2]) Fritzsche a. a. O. p. 385.

Hierzu vergleichen wir die jüdische Tradition, wie sie von Weber[1]) in dem Abschnitt über die Motive Satans zur Verführung beim Sündenfall zusammengestellt ist. „Dieses Motiv (Befriedigung der Sinneslust) tritt in der jüdischen Überlieferung sogar stärker hervor, als die Herrschbegier und der Neid. Nach Sota 9a sprach die Schlange, als sie Eva verführte: Ich will Adam töten und Eva zum Weibe nehmen. Beresch. rabba c. 18: Als die Schlange sah, wie sie (Adam und Eva) eheliche Gemeinschaft ausübten, da gelüstete es sie nach der Eva. Nach Beresch. rabba c. 24. Jalk. Schim., Beresch. 30 pflogen die Dämonen überhaupt während der ersten 130 Jahre nach der Schöpfung Geschlechtsverkehr mit Adam und Eva und zeugten mit ihnen Dämonen. Auch Kain ist nach Jalk. Schim., Beresch. 42 vgl. Pirke de R. Elieser c. 21 von Satan mit Eva erzeugt. Und wie das Verlangen nach Befriedigung der Sinneslust die Schlange der Eva näherte, so wurde die Erweckung und Steigerung der Sinnlichkeit in Eva auch das Mittel, sie zu verführen. Die Schlange nahete Eva und wohnte ihr bei. Durch diesen Akt warf sie in Eva das זוהמא Joma 28b, Aboda sara 22b, Schabb 146a, Jalk. Schim., Beresch. 28. 130."

Für das Alter und die Verbreitung dieser Vorstellungen ist auch die Überlieferung des Irenaeus wichtig, der adv. haeres. I. 30, 7 als Lehre der Ophiten mitteilt, dass Eva von Engeln des Jaldabaoth geschwächt worden sei; ähnlich wie Epiphanius, haer. 40, 5 von der judenchristlichen Sekte der Archontiker berichtet: „*μῦθον λέγουσιν ὅτι ὁ διάβολος ἐλθὼν πρὸς τὴν Εὔαν συνήφθη αὐτῇ ὡς ἀνὴρ γυναικὶ καὶ ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ τόν τε Καῒν καὶ τὸν Ἄβελ.*"

Gfrörer[2]) führt noch mehrere solcher Stellen an und kommt zu dem Resultat: „Jedenfalls ist der Glaube, dass Sammael und seine Schar die Stammeltern zur Unzucht verleitet und Unzucht mit ihnen getrieben habe, sehr alt und reicht wohl in die Zeiten Christi hinauf."

Zu diesen Überlieferungen, welche die durch den Kontext gebotene Auslegung begreiflich machen, glauben wir auch aus der neutestamentlichen Litteratur eine Äusserung herbeiziehen zu können, welche die gegebene Erklärung unterstützt.

Die Worte 1 Tim. 2, 14—15: „*καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης*" erhalten erst ein rechtes Licht,

---

[1]) System der altynagogal., paläst. Theologie. Neue Titelausg. 1886: Die Lehren des Talmud. p. 221 f. Vgl. über Wert und Alter der Quellen. p. XI ff.

[2]) Jahrh. des Heils. I. p. 397—399.

wenn man auch in ihnen die Anschauung von einem geschlechtlichen Vergehen der Eva mit Satan ausgedrückt findet.

Schwierigkeit machte den Auslegern von jeher die positive Aussage „Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη", und die unvermittelte Anknüpfung der τεκνογονία, durch welche das Weib gerettet werden soll. Man suchte sich für das Erstere durch Annahme allegorischer Interpretation zu helfen. Weil in den LXX das Wort „ἀπατᾶν" nur vom Weibe ausgesagt wird, soll diese Aussage berechtigt sein. „Dass der Mann in der Geschichte vom Sündenfall eigentlich nicht in besserem Lichte erscheint, kommt für die den Buchstaben urgierende allegorische Erklärung nicht in Betracht [1])." Oder man meinte, der Satz gebe zu bedenken, „dass Adam, so lange er allein war, keinem Betrug erlegen ist" [2]), oder behauptet gar, dass nach der Schrift thatsächlich nur das Weib getäuscht wurde, der Mann der Stimme des Weibes gehorchte [3]). Es trägt dies alles den Charakter des Notbehelfs gegenüber der auffallenden Behauptung: „Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη", die nun einmal auf Grund der Erzählung der Genesis in dieser schroffen Form wenigstens nicht gemacht werden durfte. Dagegen heben sich einfach alle Bedenken, wenn man mit De Wette in ἀπατᾶν den Sinn erkennt: „von sinnlicher Begierde verführt werden", und dann aber die Ansicht hier ausgesprochen sein lässt, dass Eva geschlechtlich vom Satan verführt wurde, Adam allerdings nicht.

So erklärt sich denn auch vortrefflich das eng im Gegensatz zu „ἐν παραβάσει γέγονεν" angeknüpfte „σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας". Die Geschlechtssünde verwandelt sich im Neuen Testament in ein Gnadenmittel; durch eben diese τεκνογονία, durch welche Satan das Weib ins Verderben führen wollte, wird dasselbe gerettet, wenn es im Glauben und in der Liebe bleibt.

Trotz der neuen Bestätigung, die unserer Ausdeutung von hier aus wird, würde dieselbe doch hinfällig sein, wenn wir wirklich einen massgebenden exegetischen und historischen Grundsatz in dem Ausspruche Holstens [4]) hätten, den er zu 1 Kor. 10, 4 gethan. Unter den Gründen, die ihm diesen Vers als unpaulinisch erscheinen lassen, führt er auch an, es liege kein Analogon vor, „dass Paulus in dieser Weise die Schrift mit rabbinischer Tradition gefälscht habe". Dieses Wort im Munde eines Forschers, wie Holsten, ist geradezu unbegreiflich! Wie kann man nur von einem Fälschen der Schrift

---

[1]) Vgl. Holtzmann, die Pastoralbriefe krit. u. exeg. beh. 1880. p. 315.

[2]) Hofmann, Die h. Schrift N. T., Bd. 6. p. 101.

[3]) Meyers Kommentar, Bd. 11. 5. Aufl. von B. Weiss. 1886.

[4]) Evang. des Paulus. I. p. 324.

reden! Der Historiker muss sich doch sagen, dass Paulus die Schrift in seiner Zeit studiert hat, in den Anschauungsformen seiner Zeit, mit den Voraussetzungen der Schule, in welcher er aufwuchs. Von Holstens Standpunkt aus muss uns der Apostel als ein rechter Fälscher erscheinen! Uns scheint gerade das die Aufgabe des Exegeten und der zu einer geschichtlichen Erfassung des neutestamentlichen Lehrinhaltes erspriessliche Weg zu sein, nachzuforschen, so weit es die erhaltene Litteratur möglich macht, in welcher Form die Ideen des Alten Testamentes im apostolischen Zeitalter lebendig und gangbar waren; in dieser Gestalt leben sie auch im Bewusstsein der neutestamentlichen Schriftsteller. Deshalb kann uns dieser Grundsatz von der Unmöglichkeit einer Schriftverfälschung, den Holsten glücklicherweise selbst nicht durchführt, nicht irre machen an der begründeten Auffassung des besprochenen Abschnittes.

Anknüpfungspunkte im Bewusstsein des Paulus, die das gefundene Resultat stützen, haben wir ja auch, wenn wir uns nur der grossen Macht erinnern, die nach des Apostels Ansicht (1 Kor. 7, 5) Satan durch die geschlechtliche Sinnlichkeit über den Menschen hat; besonders auch mag seine Anschauung von der σάρξ diese Auffassung von der Verführung dor Eva ihm annehmbar gemacht haben; durch sie vermochte Satan im Weibe den Menschen zum Sündenfall zu bringen. —

Die Beobachtung, die wir an der betrachteten Aussage machen konnten, wie konkret vorstellungsmässig Satans Wirken dem Apostel vorschwebt, und wie unmöglich und unwahr jede moderne Abblassung ist, wird sich bei der folgenden Andeutung ganz besonders bestätigen. Cap. 11, 14 sagt er: „*αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός.*“

Er nennt die Leute, welche die Korinther verführen wollen, Lügenapostel und trügerische Arbeiter, die sich zu Aposteln Christi umwandeln, und er fügt dann mit einem argumentum a maiori ad minus hinzu, das ist kein Wunder, wenn sie, die Satansdiener sich in Diener der Gerechtigkeit verwandeln, verwandelt sich doch Satan selbst in einen Engel des Lichtes.

Der Apostel, der nach Cap. 2, 11 gar wohl des Teufels ränkevolle Gedanken kennt, verrät uns hier eine jener ihm bekannten listigen Handlungsweisen des Satans, nämlich die, dass er sich in einen Lichtengel umwandelt.

Es müssen weitverbreitete Erzählungen gewesen sein, in denen solcherlei satanische Überlistungsversuche dargestellt waren, auf welche er sich mit diesem Hinweis bezieht. Deshalb hat man früh schon im Alten Testamente diesen Vorstellungen nachgeforscht. Aber weder die Geschichte vom Sündenfall (Gen. 3, 1), noch das Erscheinen Satans unter den Gottessöhnen (Hiob 1), noch gar die Versuchung Christi

(Mt. 4, 8) können zur Erläuterung herbeigezogen werden. Darum meint Meyer-Heinrici [1]), dass diese „Idee", die sich im Alten Testament nicht findet, überhaupt auch sonst nur unzureichende Parallelen hat. Charakteristisch genug wird hier unter der Hand wieder die Vorstellung in „die Idee" umgebogen, „dass satanische Versuchungen in Engelgestalt den Menschen antreten". Darum handelt es sich doch zunächst nicht, sondern um die Verwandlung Satans, des leibhaftigen Teufels in einen Engel. Und für diese Vorstellung haben wir eine treffende Erläuterung in der sogenannten „Apokalypse des Moses" [2]), in den Worten (V. 17): „*τότε ὁ σατανᾶς ἐγένετο ἐν εἴδει ἀγγέλου καὶ ὕμνει τὸν θεὸν καθάπερ οἱ ἄγγελοι· καὶ παρακύψασα* (sc. *ἐγὼ Εὔα*) *ἐκ τοῦ τείχους* (sc. *τοῦ παραδείσου*) *ἶδον αὐτὸν ὅμοιον ἀγγέλου.*"

Es mag dazu aus dem Buche Henoch die Bemerkung Cap. 19, 1 angezogen werden: „Hier (sc. in diesem Gefängnis) werden die Geister der Engel stehen, welche mit den Weibern sich verbunden, und vielerlei Gestalt annehmend, die Menschen verunreinigt haben und dieselben verführten." Von denselben Engeln berichten die Testamente der XII Patriarchen, test. Ruben 5 (p. 133): „*καὶ μετεσχηματίζοντο εἰς ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ συνουσίᾳ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν συνεφαίνοντο αὐτοῖς.*" Auch die jüdische Tradition kennt derartige Vorstellungen. Eisenmenger [3]) führt Belegstellen an, in denen Satan als derjenige Engel erscheint, welcher nach Genesis 32, 24 und Hosea 12, 4—5 mit Jakob gerungen hat.

Es öffnet sich somit an unserer Stelle eine neue Vorstellungswelt des Paulus über die Künste des Teufels dem forschenden Blick; und sie ist ihm so geläufig und so allge-

---

[1]) p. 334 vgl. Heinrici, das zweite Sendschreiben d. Ap. Paulus an die Korinthier. p. 460 ff.

[2]) Tischendorf, apocalypses apocryphae. Lips. 1866. p. 9. — Dieses Werk wird allgemein als eine christliche Schöpfung betrachtet. Man vgl. Tischendorf, Theol. Stud. u. Krit. 1851. p. 432 ff. u. Prolegomena zu seiner Ausg. Dillmann in Herzogs R. E.[2] XII. p. 366. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalt. Jesu Christi. II. p. 636 u. 688. — Thatsächlich findet sich aber keine Spur, die auf christlichen Ursprung hinweist. Es gehört in die Kategorie der Adambücher, deren es auch jüdische gegeben hat. Wir sind geneigt einen jüdischen Autor anzunehmen und der Schrift ein höheres Alter zuzuschreiben, wie denn auch Wilh. Meyer nach einer Untersuchung über dieses Buch unter dem Titel „vita Adae et Evae" in Abh. der philos.-philolog. Klasse der bayrischen Akademie d. Wissenschaft, Bd. XIV, Abt. 3 (München 1878), p. 208 zu dem Resultat kommt, „dass uns die griechische und lateinische Übersetzung eines Adambuches erhalten ist, welches wahrscheinlich in vorchristl. Zeit von einem Juden verfasst wurde".

[3]) Entd. Judentum. I. p. 845; vgl. Gfrörer, Jahrh. des Heils. I. p. 431.

mein verbreitet, dass er sie als einen nach seiner Voraussetzung recht schlagenden Beweis für die Möglichkeit verwertet, dass lügnerische Lehrer sich als Apostel Christi ausgeben.

Auch für die Angelologie ist die Aussage durch den Terminus *ἄγγελος τοῦ φωτός* von Bedeutung, der das Vorhandensein eines Unterschiedes in der Geisterwelt bestätigt. Die Bezeichnung *τοῦ φωτός* kann bei dem bekannten Gegensatz von *φῶς* und *σκότος* nicht auffallen. „Wie das Wesen Gottes Licht ist (1 Joh. 1, 5. Apok. 21, 23—24) und sein Wohnsitz (1 Tim. 6, 16. 1 Joh. 1, 7) Licht ist, eine Lichtherrkeit, eine lichtspendende *δόξα*, welche der vollkommensten heiligen Reinheit entspricht, so sind auch seine Diener, die guten Engel, Lichtnaturen [1])."

Die diesen schroff entgegengesetzte Engelart lernen wir Cap. 12, 7 kennen: „*ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι.*"

Die Gefahr, dass der Apostel des überschwänglichen Charakters seiner Offenbarungen wegen sich überhebe, wird durch einen Dorn für sein Fleisch, einen Satansengel beseitigt, der ihm gegeben ist, ihn mit Fäusten zu schlagen.

Die Ausleger haben die verschiedensten Wortverbindungen angenommen; man hat *ἄγγελος σατανᾶ* in den Satz mit *ἵνα* gezogen oder *σκόλοψ τῇ σαρκί* als vorangestellte Apposition zu dem Subjekte *ἄγγελος* betrachtet; auf jeden Fall gehört das *ἵνα με κολαφίζῃ* zu dem *ἄγγελος σατανᾶ*.

Die Lesart *σατᾶν* hat zu der Übersetzung der „Engel Satan" geführt, aber auch bei ihrer Bevorzugung wird man natürlicher *σατᾶν* als Indeklinabile in Genetivbedeutung nehmen, eine Fassung, die in LXX (z. B. 1 Kön. 11, 14) nachzuweisen ist.

Unter den zahlreichen Erklärungsversuchen des *σκόλοψ τῇ σαρκί* sind vor allem zwei Ansichten vertreten.

Mit Berufung auf Röm. 7, 18 „*οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν*" will man Anfechtungen, satanische Reizungen zur Unzucht hier verstanden wissen. Dagegen wurde mit Recht bemerkt, dass es sich nicht um ein allen Menschen durch die *σάρξ* gleichmässig zu teil werdendes, allgemeines Übel handeln kann, sondern ein auffallendes, ihm persönlich anhaftendes Leiden gemeint sein muss, wie ja auch *σκόλοψ* auf einen akuten Schmerz hindeutet. Am natürlichsten bleibt die auch verbreitetste Anschauung, der Apostel denke an eine empfindliche Krankheit.

Jedenfalls können wir wiederum eine physische, nicht ethische Einwirkung Satans, die gerade zur sittlichen Besserung des Betroffenen dienen soll, an dieser Stelle constatieren.

---

[1]) Meyer-Heinrici p. 333.

Haben doch die Faustschläge des Satansengels den ausdrücklichen, zweimal in Erkenntnis seiner tiefempfundenen Wichtigkeit betonten Zweck, Paulus vor Überhebung zu wahren.

Aus der Erwähnung dieses Satansengels ist mit Weiss [1]) zu schliessen, „dass Satan als Oberhaupt eines bösen Geisterreiches gedacht ist". Dieselbe Anschauung findet sich im Neuen Testament deutlich ausgesprochen Mt. 25, 41, wo von „*τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ*" die Rede ist. Auch kennen die Evangelien einen *ἄρχων δαιμονίων* (Mt. 9, 34. 12, 24. Mc. 3, 22. Lc. 11, 15). Eph. 2, 2 wird der „*ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*" erwähnt, und Apok. 12, 7. 9 findet ein Kampf statt zwischen Michael und seinen Engelscharen und dem „*δράκων, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ*". — Es wird kaum notwendig sein, diese Vorstellung durch Citate aus der apokryphischen Litteratur noch weiter zu belegen.

Die Testamente der XII Patriarchen sind ganz erfüllt von den bösen Geistwesen des Teufels. Die Ascensio Jesaiae erzählt Cap. 2, 2 von Manasse: „et serviit Satanae et angelis eius eiusque potestatibus." — Der Barnabasbrief c. 18 weiss von den beiden Wegen des Lichtes und der Finsternis: „*ἐφ' ἧς μὲν γάρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ.*"

Dieses finstere Satansreich lebt auch im Bewusstsein des Paulus. Es entsendet seine Geister, Satansengel, ihn mit Fäusten zu schlagen. —

Wie weit ab liegen doch diese ganzen Vorstellungskreise, in welche uns der zweite Korintherbrief einen Einblick thun lässt, und sein Teufel von dem „kosmischen Princip" der modernen Satansverteidiger, denen die Lehre in der Schrift „noch zwischen Begriff und Bild und Symbol schwebt" [2]).

Der Galaterbrief.

In dem kühnen Wort Cap. 1, 8: „*ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω*" würde man dem furchtbaren Ernst, mit dem er der unerschütterlichen Glaubensgewissheit an seine Wahrheit Ausdruck giebt, nicht gerecht werden, wenn man in moderner Verflüchtigung annehmen wollte, er habe mit dieser in Aussicht gestellten etwaigen Verkündigung eines andern Evangeliums durch einen Engel die denkbar grösste Unmög-

---

[1]) Bibl. Theol. des N. T. § 104 Anm. 4. p. 435.

[2]) Lücke, deutsche Zeitschr. f. christl. Wiss. u. christl. Leben. 1851. Nr. 8.

lichkeit angeben wollen. Gewiss würde es eine ausserordentliche Thatsache sein, das Äusserste, was er sich vorstellen kann, aber im Bereiche der Möglichkeit liegt sie. Der Apostel, welcher der Ansicht ist, dass die Geistesgaben von Engelwesen dem Menschen übermittelt werden und deshalb eine Unterscheidung dieser Geister fordert, der in einer Zeit lebt, in welcher in so umfassender Weise die Engel als Überbringer von Offenbarungen thätig erscheinen, wie wir oben (p. 43) gesehen, in welcher auch der neutestamentliche Apokalyptiker einen Engel mit einem Evangelium einherfliegen sieht (Apok. 14, 6: „*καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι*"), der kann sich auch vorstellen, dass ein Engel mit einer andern Heilsbotschaft auftrete, als er predigte. Aber derselbe Apostel, der sich ja auch als Richter über die Engel in Zukunft weiss (1 Kor. 6, 3), würde keinen Augenblick zweifeln, diesem das *ἀνάθεμα* entgegenzurufen. Erst bei dieser Auffassung verliert das wahrheitsgewisse Wort jeden müssig spielenden Charakter und lässt uns einen Hauch spüren von der Feuerglut dieser grossen Seele.

Das beigefügte *ἐξ οὐρανοῦ*, gewöhnlich interpretiert durch *οὐρανόθεν καταβάς* (Homer, Il. *λ*. 184) giebt uns eine Andeutung für die vorgestellte Wohnstätte der Engelwelt, die im Neuen Testament zahlreiche Parallelen hat (Mtth. 28, 2. Lc. 22, 43 etc.). —

Auf Grund des ferner zu untersuchenden locus vexatissimus, Cap. 3, 19, der im Zusammenhang mit V. 20 mehrere hundert Auslegungen erfahren hat: „*τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου*," wird fast ausnahmslos von den Auslegern zugegeben, dass nach Paulus Engel bei der Gesetzgebung eine Rolle gespielt haben. Meinungsverschiedenheiten derselben treten erst bei der nähern Bestimmung ein, ob diese Engelthätigkeit die Herrlichkeit des Gesetzes hervorheben oder seinen Wert herabsetzen soll, und bei der Frage, wie weit sich dieselbe erstreckt, ob die Engel nur bei Übergabe des Gesetzes anwesend gedacht sind oder die Aufgabe seiner Vermittlung gehabt haben, ob seine Anordnung ihnen zugeschrieben wird, oder sie gar Urheber desselben sind.

Alle diese Ansichten sind vertreten, aber ein Einblick in die neuesten exegetischen Bearbeitungen zeigt, dass die Annahme keinen Anklang mehr findet, welche die Erwähnung der Engel zur Verherrlichung des Gesetzes geschehen sein lässt. Sie kann sich mit einigem Schein darauf berufen, dass Engelerscheinung eine majestätische Erhabenheit dem Gegenstand ihrer teilnehmenden Anwesenheit verleiht und auch auf

einige Aussprüche aus dem apostolischen Zeitalter verweisen, welche die Engel der Gesetzgebung geradezu zur Glorifizierung desselben anführen.

Es wird sich sogar beweisen lassen, dass der Ursprung dieser schon früh auftauchenden und zu des Apostels Zeiten allgemein gangbaren Vorstellung von der Teilnahme der Engel an jenem so hochheiligen Vorgange auf dem Sinai aus dem Bestreben hervorgegangen ist, die Glorie des Gesetzes in einem besonders hohen Glanze erscheinen zu lassen.

Im hebräischen Texte des Alten Testamentes findet sich bekanntlich nichts von diesem Mitwirken der Engel. Da ist es Jahve allein, der mit Moses „Antlitz zu Antlitz" (Ex. 33, 11) spricht. Aber der Anlass, an den eine spätere Betrachtung anknüpfend die Majestät des erscheinenden Gottes mit Engelscharen umgeben konnte, ist dort gegeben, wenn der Herr in mächtigen Naturerscheinungen in einer Wolkensäule unter Donner, Blitz und Feuer erscheint (Ex. 19, 9. 16. 18. 24, 16—17). Wird doch im Alten Testament, wie Psl. 104, 4 zeigt, mit diesen Naturerscheinungen der Gedanke an Engel verknüpft. Deshalb übersetzen denn auch LXX Deut. 33, 2, wo von Feuerstrahlen gesprochen wird, die von seiner Rechten ausgingen, durch „ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ", lassen mithin die erhabene Erscheinung Jahves von Engeln umgeben sein. Josephus Antq. 15, 5, 3 nimmt auf diese Vorstellung als einer allgemein gekannten und anerkannten Bezug, wenn er dem Herodes in seiner Rede an das jüdische Heer die Worte in den Mund legt: „ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι᾽ ἀγγέλων παρὰ θεοῦ μαθόντων." Die Engel werden hier ebenso wenig zur Herabsetzung des Gesetzes erwähnt, wie Act. 7, 38, V. 53, wo Stephanus sagt, dass Moses auf dem Sinai mit dem Engel geredet habe, und die Juden das Gesetz εἰς διαταγὰς ἀγγέλων empfingen.

Trotzdem wird die Auslegung, welche zur Steigerung des Wertes des Gesetzes auch bei Paulus die Engel hervorgehoben glaubt, mit Recht von den neuern Erklärern zurückgewiesen.

Denn abgesehen davon, dass mit grösster Wahrscheinlichkeit das Gesetz im Hebräerbrief Cap. 2, 2 ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος mit der Absicht genannt wird, seine Bedeutung zu mindern, macht der Zusammenhang es geradezu unmöglich, in der Erwähnung der Engel an unserer Stelle eine besondere Wertschätzung des Gesetzes zu sehen. Dies hat vor allem Klöpper[1]) in einer interessanten Abhandlung nachgewiesen.

---

[1]) Zwei merkwürdige Äusserungen des Paulus über die Genesis des mosaischen Gesetzes, in Zeitschr. f. wissensch. Theologie. 1870. p. 78 ff.

Es stehen sich hier gegenüber Verheissung und Gesetz. Was hat Gültigkeit, die alte Verheissung oder das später hinzugekommene Gesetz? Judaisten konnten antworten, wir haben im Gesetz die authentische, göttliche Auslegung der noch allgemein und unbestimmt gehaltenen Verheissung. Paulus stellt dagegen vor die Alternative, entweder kommt das Heilserbe aus dem Gesetz oder aus der Verheissung. Das Gesetz kann nicht die ursprüngliche Willensfestsetzung Gottes in der Verheissung ungültig machen. *τί οὖν ὁ νομος;* fragt er und beschreibt seinen Zweck als einen negativen — *παραβάσεων χάριν*, um Übertretungen hervorzubringen, ist es gegeben —, sein Dasein als ein vorübergehendes — es hat nur Geltung bis zu einem bestimmten Termine, *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα* —, seine Anordnung als durch Engel geschehen in die Hand eines Mittlers. Unzweifelhaft kann inmitten dieses Gedankenganges die Engelvermittlung kein verherrlichendes Moment des Gesetzes sein. Die erwähnten Engel sollen nicht dem Gesetze einen himmlischen, überirdischen Strahlenglanz verleihen, und doch kann ihre ausdrückliche Hervorhebung kein müssig poetisierender Zusatz, „kein dekorativer Luxus“ sein, sondern muss einen bestimmten Zweck haben. Welchen?

Achten wir darauf, dass in der ältesten Nachricht über die Engel bei der Gesetzgebung nur von himmlischen Heerscharen die Rede ist, die Jahve bei seiner Offenbarung begleiten, und nicht auf irgend ein aktives Thun derselben Rücksicht genommen ist. Diese Ansicht erfährt aber im Laufe der Zeit eine Veränderung. Die Aussagen bei Josephus sowohl, wie in der Apostelgeschichte und dem Hebräerbrief setzen eine Engelthätigkeit bei der Übergabe des Gesetzes voraus. Auch der Talmud [1]) und Midraschim kennen diese Anschauung, Jalkut Rubeni f. 107, 3: „Deus autem statim Jefifiam, angelum legis, vocavit.“

So berichtet denn offenbar auch unsere Stelle nicht eine blosse Anwesenheit göttlicher Heerscharen, sondern das *διαταγείς* spricht deutlich für eine Thätigkeit, welche die Engel bei der Verordnung entwickelt haben. Ja, Paulus verschweigt in unserm Zusammenhang absichtlich die Aussage, dass Gott selber in eigener Person das Gesetz gegeben habe. „Denn sicherlich ist es nicht Zufall, sondern wohlüberlegte Absicht, wenn der Apostel auf der einen Seite bei Festsetzung der Verheissungsdisposition klar und bestimmt Gott als testierendes Subjekt nennt (*διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ* V. 17; *κεχάρισται ὁ θεός* V. 18), dagegen vom Gesetz redend das Subjekt verschweigt, von dem es ins Dasein getreten ist (*ὁ ... γεγονὼς νόμος* V. 17; *προσετέθη*) [2]).“

[1]) Vgl. Eisenmenger, Entd. Judent. I. p. 309 ff.
[2]) Klöpper, a. a. O. p. 88.

Man begreift, wie man von hier aus auf die Vermutung kommen konnte, der Zweck der Engelerwähnung sei, sie als Urheber des Gesetzes darzustellen. Nach Schulthess [1]), der früher diese Ansicht vertrat, hat neuerdings Ritschl [2]) mit Beziehung auf unsern Vers unumwunden ausgesprochen: „das mosaische Gesetz, welches den direkten Zweck hat, Übertretungen hervorzurufen, ist eine Anordnung der Engel und keine direkte Anordnung Gottes."

Dagegen sind mancherlei Bedenken laut geworden. Es wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass diese Annahme *ὑπ' ἀγγέλων* statt *δι' ἀγγέλων* erfordern würde. Sodann stehen andere Aussprüche des Apostels über das Gesetz (vgl. Röm. 7, 7 ff.) dieser Ansicht entgegen. Es würde gewiss auch die Beweisführung des Paulus gegen die *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου* in den Briefen an die Römer und Galater einen ganz andern Gebrauch von dem nicht göttlichen, sondern angelischen Ursprung des Gesetzes gemacht haben. Und Ritschl selbst sieht sich zu dem Zugeständnis genötigt, „dass Paulus zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig über das mosaische Gesetz geurteilt hat".

Alle diese Momente überzeugen uns, dass nach der positiven, dogmatischen Ansicht des Paulus Gott selbst Urheber des Gesetzes ist. Aber die Engel? Sie spielen eine hervorragende Rolle bei dem Zustandekommen des Gesetzes, sie sind Mittelspersonen bei der Gesetzgebung.

Gott selbst hat für die Kindheitsperiode der Menschheit das Gesetz zum *παιδαγωγός* bestimmt, seine Übermittlung überliess er dienenden Geistern, Engeln.

Für die genaueren Vorstellungsformen, in welchen der Apostel sich diesen Vorgang gedacht haben mag, besitzen wir eine gute Erläuterung in dem Buche der Jubiläen.

Cap. 1 [3]) lesen wir: „Und er (sc. Gott) sprach zu dem Engel des Angesichtes: ‚schreibe es nieder für Mose, von der ersten Schöpfung an bis wann mein Heiligtum unter ihnen auferbaut werden wird'. . . . . Und der Engel des Angesichtes, der vor dem Lager der Israeliten herging, nahm die Tafeln der Einteilung der Jahre von der Schöpfung an, der Wochen und der Jubiläen des Gesetzes und Zeugnisses, jedes Jahr nach seiner Zahl, und die Jubiläen nach den Jahren, vom Tage der neuen Schöpfung an, da Himmel und Erde und alle ihre Kreaturen neu gemacht wurden, sowie die Kräfte des Himmels und die ganze Schöpfung der Erde, bis dahin, wo das Heiligtum des Herrn in Jerusalem auf dem Berge Zion

---

[1]) Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst. Zürich 1833.
[2]) Rechtfertigung und Versöhnung. 1. Aufl. II. p. 246 ff.
[3]) Ewald, Jahrb. 1849. p. 233.

geschaffen, und alle Lichter erneuert werden zur Heiligung und zum Frieden und zum Segen für alle Auserwählten Israels, damit es so bleibe von jenem Tage an durch alle Tage der Erde!"

Cap. 2. Und der Engel des Angesichts sagte zu Mose, nach dem Worte des Herrn, indem er sprach: „schreibe die ganze Geschichte der Schöpfung, wie Gott der Herr in 6 Tagen alle seine Werke, die er schuf, vollendete, und am 7. Tage Sabbath hielt, und ihn für alle Ewigkeiten heiligte, und ihn festsetzte zu einem Zeichen für alle seine Werke! Denn am ersten Tage schuf er die Himmel u. s. w." Und nun ist alles Folgende im Buche Erzählung des Engels an Moses, vermischt mit gesetzlichen Vorschriften.

Cap. 6 sagt der Engel von „dem Fest der Wochen": „Denn ich habe es aufgeschrieben in dem Buche des ersten Gesetzes, in dem, das ich dir geschrieben habe, dass du es jedesmal, je einen Tag im Jahr feiern sollest. Auch habe ich dir die Opfergaben an demselben erklärt, damit sie im Gedächtnis bleiben u. s. w." Cap. 50: „Und darnach, nach diesem Gesetz habe ich (sc. d. Engel) dir die Sabbathtage kundgethan in der Wüste des Sina, welche zwischen Elom und Sina ist. Und auch die Sabbathe der Erde habe ich dir gesagt, auf dem Berge Sina, und die Jubeljahre samt den Sabbathjahren [1])."

Besser und einleuchtender kann das *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* kaum erläutert werden, als durch diese der apostolischen Zeit nahestehenden Vorstellungskreise.

Es haben mithin nach Paulus Meinung Engel in göttlichem Auftrage das Gesetz vermittelt, und die Erwähnung dieser Engelvermittlung hat zugleich mit der Hervorhebung seiner negativen Bestimmung und seiner vorübergehenden Dauer den Zweck, den untergeordneten Wert des Gesetzes zu erweisen.

Wie wichtig dieser enge Zusammenhang zwischen dem Gesetz und der Geisterwelt, der hier schon bei der Entstehung desselben so deutlich hervortritt, für die richtige Erkenntnis der paulinischen Angelologie ist, werden wir bald sehen. Schon die folgende Erörterung führt uns darauf.

Es liegt uns nämlich jetzt ob, die vielbesprochenen „*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*" einer nähern Betrachtung zu unterwerfen. Bei der weiten Verbreitung der landläufigen Erklärung dieses Ausdrucks sind wir auf die erstaunte Frage gefasst, wie denn diese in eine Abhandlung über Angelologie gehört. Wir hoffen zu zeigen, dass diese Betrachtung unumgänglich ist, da mit dem Terminus nur Geistwesen, Engel bezeichnet sein können.

---

[1]) Ewald, Jahrb. 1850. p. 69.

Weil wir damit der noch immer fast unumschränkt herrschenden Anschauung schroff entgegentreten und die vorliegenden Schwierigkeiten nicht verkennen, so werden wir bei diesem Punkte etwas weiter ausholen müssen.

In unserm Briefe werden *στοιχεῖα* genannt Cap. 4, 3: „*οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι.*“ V. 9: „*πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα.*“

Die verbreitetste, auch wieder von Sieffert in der neuesten Auflage des Kommentars von Meyer vorgetragene Ansicht deutet die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als „Elemente der nichtchristlichen Welt, d. h. als die Elementardinge, die unreifen Religionsanfänge, welche die Sache derer sind, die ausserhalb des Christentums stehen“.

Es ist unbestreitbar, dass *στοιχεῖα* Elemente bedeutet, ebenso bedeutet *κόσμος* im übrigen neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht nur, sondern auch bei Paulus mehrmals (vgl. 1 Kor. 1, 20. 11, 32. 2 Kor. 7, 10) die ausserchristliche Menschheit. So darf also übersetzt werden: die Elemente der nichtchristlichen Welt. Was ist aber damit gewonnen? Elemente ist ein höchst unbestimmter Begriff. Was giebt ihm seine nähere Bestimmung und Umgrenzung? *κόσμος* sagt nach dieser Deutung doch nur aus, wo die Elemente zu suchen sind. Die unentbehrliche Näherbestimmung des weitumfassenden Ausdrucks scheint der schöpferischen Phantasie überlassen. Wir haben einen rein formalen Begriff, ein Genetiv, der ihm seinen Inhalt giebt, fehlt. Im Hebräerbrief Cap 5, 12, wo derselbe Formalbegriff *στοιχεῖα* vorkommt, ist durch den Zusatz *τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ* unmissverständlich klar, dass von Anfangsgründen der christlichen Lehre die Rede ist. Ebenso werden sonst von klassischen Schriftstellern mit *στοιχεῖα* Anfangsgründe, elementare Bestandteile einer Wissenschaft oder Kunst bezeichnet, aber stets mit einem erklärenden Genetiv verbunden wie *στοιχεῖα τῆς τέχνης* oder *τῆς πολιτείας*. Deshalb ist es nicht gestattet, einfach elementa „institutionis“ zu übersetzen, als hätte Paulus geschrieben *στοιχεῖα τῆς σοφίας τοῦ κόσμου*. Doch einmal zugestanden, dass *στοιχεῖα* ohne weiteres die Elementarformen des Wissens bedeuten könne; kommt man hiermit aus? Man ist gezwungen, in den Begriff noch ein Neues einzutragen, ihm eine Beziehung auf das Gebiet des religiösen Lebens zu geben und nun geradezu „religiöse“ Anfangsgründe darin zu finden. Aber religiöse Anfängerstücke müssten doch irgendwie dem Apostel eine Anknüpfung darbieten; er könnte sie verwerten, um von ihnen aus die Nichtchristen höher zu heben; statt dessen aber spricht er von einem Geknechtetwordensein unter dieselben, sie müssen dem Träger Druck und Last gewesen sein. Deshalb war es

auch unmöglich, bei diesem Sinne stehen zu bleiben. „De beginselen kunnen nooit met en vreemde macht vergeleken worden, die hen beheerscht. Wat ware de tirannie van het a b c [1])?“ Wieder ein neues Moment wurde herbeigezogen, aus der religiösen Elementarlehre wurden elementa ritualia [2]).

Mit einem Scheine von Recht konnte man aus dem griechischen Sprachgebrauch für das blosse *στοιχεῖα* die Bedeutung „Anfangsgründe des Wissens“ herleiten und, nun hat man, durch den Zusammenhang gezwungen, Ritualgesetze daraus gemacht.

Wie unpassend gewählt wäre auch für jüdische und heidnische Zeremonialgesetze die Bezeichnung *στοιχεῖα!* „Diese, die nach des Paulus Lehre durch das Christentum in ihrer Wertlosigkeit dargethan sind, können zu demselben doch nicht in dem Verhältnisse der Elemente zu dem vollendeten Werke stehen [3]).“

Man ist allerdings versucht, mit Klöpper [4]) über diese Erklärung zu urteilen, dass man zu ihr „nur auf dem Wege einer in vollkommener Willkür sich die weitesten Ausschreitungen gestattenden Phantasie gelangt, welche statt den betreffenden Terminus regelrecht lexikologisch auszudeuten, ihn vielmehr wie eine Figur von Kautschuk behandelt, welche nach Bedürfnis so lange geknetet wird, bis sie die dem zeitweiligen Bedürfnisse gerade entsprechende Gestalt annimmt, an deren Stelle aber sofort wieder ein anderes Gesicht dem Betrachter gezeigt wird, sobald man dies zu präsentieren für angemessen erachtet und dabei das Vertrauen hegt, dass der erste empfangene Eindruck bereits wieder vergessen sei“.

Deshalb gehen auch manche bedeutende Exegeten von dieser so vielen Einwürfen ausgesetzten Erläuterung ab und stellen andere Erklärungsversuche an, die es aber alle zu einer rechten Anerkennung nicht gebracht haben.

So wird neuerdings wieder von Blom in dem oben angeführten Aufsatz in einem gewissen Zusammenhange mit Schneckenburger [5]) und Neander [6]) (*δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου = σαρκικά*) die physikalische Bedeutung des paulinischen Terminus betont. Nicht *στοιχεῖα*, vielmehr

---

[1]) Blom, Theologisch Tijdschrift. 1883. p. 4. „Verklaring van *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in het N. V.“

[2]) Vgl. Schaubach, commentatio, qua exponitur, quid *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in N. T. sibi velint. Meiningae 1862. p. 9.

[3]) Spitta, Der zweite Brief des Petrus u. d. Brief d. Judas. Halle 1885. p. 263.

[4]) Der Brief an die Kolosser. p. 369.

[5]) „Was sind die *στ. τ. κ.*?“ Theolog. Jahrb. 1848. p. 445—453.

[6]) Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche. [3] 1841. p. 442. 595. 636.

κόσμος ist der Hauptbegriff; Paulus konnte ohne wesentliche Änderung des Sinnes statt ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου einfach ὑπὸ τὸν κόσμον (im Sinne von Gal. 6, 14) schreiben; mit dem στοιχεῖα = principia, „grondstellingen" verdeutliche er, wie von dem κόσμος das δουλοῦν ausgesagt werden kann. Ebenso gut aber, wie er φρόνημα (Röm. 8, 6) und ἔργα (Gal. 5, 19) der σάρξ zuschreibt, dürfe er von „grondstellingen" der sinnlichen Welt reden.

Aber gegen diese, wie auch gegen die oben weitläufiger besprochene Auslegung lässt sich ein durchlagender Einwand erheben, welcher aus dem Zusammenhang der Stelle zu entnehmen ist.

Paulus stellt aus dem jüdischen Erbrecht den Satz auf, dass ein Erbe, so lange er Kind ist, sich nicht von einem Sklaven unterscheidet, weil er Aufsehern und Hausverwaltern untergeben ist (ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους) bis zu dem Zeitpunkte, den sein Vater als Mündigkeitstermin festgesetzt hat. Worauf wird dieses im dritten Verse angewandt? Es giebt drei Möglichkeiten, die natürlich auch alle ihre Vertreter haben: auf Judenchristen, auf Heidenchristen oder auf die Christen überhaupt kann es seine Anwendung finden. Die alleinige Richtigkeit der letztern Ansicht ist von Meyer-Sieffert (p. 219) und Holsten [1]) so überzeugend nachgewiesen, dass wir uns begnügen dürfen, auf diese zu verweisen.

Alle Christen also, er selbst und seine Leser waren einst unter der Knechtschaft der στοιχεῖα τοῦ κόσμου, die selbst dem Kontext gemäss den Aufsehern entsprechen, denen das unmündige Kind unterthan ist.

Zweierlei wird aus diesem Verhältnis der Sätze klar; einmal, dass die Zeitbestimmung ὅτε ἦμεν νήπιοι, welche so häufig zu Gunsten der Erklärung, die στοιχεῖα seien religiöse Anfängerstücke betonend hervorgehoben wurde, nur missverständlich so gebraucht werden konnte. Denn hier „handelt es sich nicht um den νήπιος, sofern derselbe dem διδάσκαλος gegenübersteht als Lernender", sondern „um den νήπιος, sofern er er dem ἐπίτροπος gegenübersteht als Untergebener" [2]). „De ἐπίτροποι en οἰκονόμοι komen hier niet voor als zulken, die het onmondige kind tot hoogere ontwikkeling brengen, maar alleen als zulken, die hem voorschriften geven [3])."

Ferner wenn die στοιχεῖα τοῦ κόσμου Heiden und Juden gegenüber dieselbe Stellung und dieselbe Aufgabe haben, wie die Aufseher gegenüber dem unmündigen Knaben, so ist dies ein deutlicher Hinweis darauf, dass wir es nicht mit sachlichen,

---

[1]) Evang. des Paulus. I. z. d. St.
[2]) Spitta, a. a. O. p. 263.
[3]) Blom, a. a. O. p. 3–4.

abstrakten Begriffen, sondern persönlichen Wesen zu thun haben. Darum bemerkt Ritschl (a. a. O. p. 249): „Es darf vermutet werden, dass unter dieser Grösse (*τὰ στοιχεῖα*) Personen zu verstehen sind, weil sie den im Bilde auftretenden Aufsehern und Verwaltern entspricht.“ Und Klöpper [1]) fragt: „Wie war es möglich, dass man auf den Einfall kommen konnte, diese *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* seien ein total anderes Genus als die zuvor genannten *ἐπίτροποι καὶ οἰκονόμοι*?

Mag man hiergegen vielleicht noch mit Blom (a. a. O. p. 8) einwenden, Paulus könne von den *στοιχείοις* ebenso gut sprechen, als seien es Personen, wie er Gal. 3, 25 das Gesetz einen *παιδαγωγός* nennt, so macht eine Beachtung des Zusammenhanges der Verse 8 und 9 die Leugnung, dass persönliche Wesen gemeint sind, vollständig unmöglich.

Paulus sagt dort seinen Lesern von ihrer vorchristlichen Periode: „*ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*“, und jetzt stehen sie in Gefahr, in denselben Zustand zurückzukehren: „*νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε.*“ „Aus diesen Sätzen erhellt, dass für Paulus das *δουλεύειν τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς* und das *δουλεύειν τοῖς στοιχείοις* dasselbe ist [2]).“ Die unabweisbare Folgerung, dass der Apostel sonach mit den *στοιχείοις* die Vorstellung von persönlichen Wesen verbunden hat, anerkennend, haben neuere Exegeten drei Versuche gemacht, zu erklären, welche Personen mit diesem Ausdruck bezeichnet werden, und wie er diese Bedeutung haben kann.

Ritschl (a. a. O. p. 249) meint also: „Ich finde es nicht zweifelhaft, dass mit den „Weltelementen“ die Engel bezeichnet werden, welche das Gesetz gegeben haben. Denn dass die Vorstellung der Engel an die Anschauung meteorologischer Erscheinungen angeknüpft ist, steht fest (Psl. 104, 4); diese Relation schaut auch noch im N. T. an vielen Stellen durch, unbeschadet dessen, dass die Engel als persönliche Wesen vorgestellt werden; insbesondere aber sind die Gewittererscheinungen, welche die Offenbarung Gottes auf Sinai umgeben, der unverkennbare Anlass zu der Einschiebung der Engel in die Gesetzgebung, um die es sich handelt.“

Diese Erklärung geht von der schon zurückgewiesenen Ansicht aus, dass der ganze in Frage stehende Abschnitt sich nur auf das Judenchristentum bezieht, welche, von anderm abgesehen, nur durch eine äusserst erkünstelte Ausdeutung des *πάλιν ἄνωθεν* (V. 9) zu halten ist. Darum können wir nur Spittas Urteil über Ritschls Meinung beistimmen: „So wertvoll

---

[1]) Der Brief an die Kolosser. p. 381.
[2]) Spitta, a. a. O. p. 264.

diese Beobachtungen sind, so glaube ich doch, dass die Erklärung der *στοιχεῖα* von den sinaitischen Engeln in diesem Zusammenhange, der sich auf Judenchristen und Heidenchristen bezieht, unmöglich ist" (a. a. O. p. 264).

Einen andern Weg haben Hilgenfeld [1]) und nach ihm Holsten [2]), besonders aber Klöpper [3]) in der oft citierten, ausgedehnten und anregenden Betrachtung eingeschlagen.

Man geht von der sprachlich unanfechtbaren Thatsache aus, dass „mit *τὰ στοιχεῖα* einige alte Schriftsteller, namentlich Kirchenväter, die Gestirne, die Sonne, den Mond und Planeten bezeichnen". Nun teilt aber, wie wir 1 Kor. 15, 40 (vgl. p. 45 ff.) sehen, Paulus die weitverbreitete Anschauung der Zeit, dass die Gestirne belebte Wesen sind; mithin lag es nahe, die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als übersinnliche „Astral-Engel" zu fassen, „als siderische Himmelsmächte, welche die Cultusinstitutionen der Heiden und Juden aufgerichtet haben und leiten" (V. 10).

Auch hiergegen fehlen Bedenken nicht. Vor allem scheint die Näherbestimmung *τοῦ κόσμου* nicht so recht zu passen. Man müsste statt dessen erwarten *τῶν οὐρανῶν* oder das auch sonst für Gestirne vorkommende *στοιχεῖα οὐράνια* [4]). Zudem zeigt die einzige Stelle, in der Engelwesen „*στοιχεῖα*" genannt werden durch den Zusammenhang, dass an Sternengeister nicht gedacht wird. In dem Testamentum Salomonis [5]) bemerken die dem Salomo erscheinenden Geister: „*ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου.*"

Aber sind wir überhaupt genötigt, erst den Umweg über Sterne zu nehmen, um *στοιχεῖα* als Bezeichnung persönlicher Geistwesen erklärlich zu finden?

Spitta (a. a. O. p. 265 ff.) führt uns in einem interessanten, schon mehrmals erwähnten Excurs schneller und besser zum Ziel. Er sagt: „Gerade die Näherbestimmung *τοῦ κόσμου* giebt es an die Hand, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Elemente" nicht vorschnell zu verlassen, wenn es nur angeht, dieselbe zu verbinden mit der Vorstellung von persönlichen

---

[1]) Der Galaterbrief. 1852. p. 66, Zeitschr. f. wissensch. Theologie. 1858 p. 99, 1860 p. 208, 1866 p. 314; vgl. Lipsius, die paul. Rechtfertigungslehre. 1853. p. 83.

[2]) Evang. des Paulus. I. p. 169.

[3]) Der Brief an die Kolosser. p. 360—389.

[4]) Vgl. Justin Mart. Apol. II. 5.

[5]) Fabricius, Codex pseudepigraphus V. T. I. [2] p. 1047; vgl. die Ausgabe im „Orient" von Fürst. Jahrg. 1844. Litteraturbl. No. 45. p. 713: „*καὶ ἦλθον πνεύματα ἑπτὰ θηλυκὰ συνδεδεμένα καὶ συμπεπλεγμένα· εὔμορφα τὸ εἶδος καὶ εὔσχημα· ἐγὼ δὲ Σαλομὼν ἰδὼν ἐπηρώτησα αὐτὰ· ὑμεῖς τίνες ἐστὲ; αἱ δὲ ὁμοθυμαδὸν μιᾷ φωνῇ ἔφησαν· ἡμεῖς ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν στοιχίων τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους. ἔφησε δὲ ἡ πρώτη· ἐγὰ εἶμι ἡ ἀπάτη κτλ.*

Wesen, auf die der Ausdruck an vorliegender Stelle so entschieden hinweist.“ Dann fährt er fort: „Nach jüdischer Vorstellung werden nicht bloss Gestirne von geistigen Wesen belebt gedacht, sondern alle Dinge haben ihre besonderen Engel, die Elemente werden nicht gedacht ohne die Elementargeister.“

Der Beweis für diese Aussage ist aus der apokryphisch-pseudepigraphischen Litteratur des Zeitalters deutlich und überzeugend zu führen.

Vor allem ist hierfür wichtig der Bericht des Buches der Jubiläen [1]) über den ersten Schöpfungstag, Cap. 2: „Am ersten Tage schuf er die Himmel, welche oben sind, und die Erde und die Wasser und alle Geister, die vor ihm dienen, und die Engel des Angesichts und die Engel der Heiligpreisung und die Engel des Feuergeistes und die Engel des Windgeistes, und die Engel der Wolkengeister, des Dunkels und des Hagels und des Reifs, und die Engel der Thäler und der Donner und der Blitze, und die Engel der Geister der Kälte und Hitze, des Winters und Frühlings, des Herbstes und Sommers, und aller Geister seiner Werke in den Himmeln und auf Erden und in allen Thälern, und der Finsternis und des Lichts und der Morgenröte und des Abends, die er zubereitet hat nach der Einsicht seines Verstandes.“

Das Buch Henoch [2]) ist ebenfalls ganz erfüllt von der Vorstellung, dass Engel die Naturkräfte beherrschen, ja wir erfahren, wie diese Geister ihre Thätigkeit auf die Elemente ausüben.

Cap. 82, 10—14 hören wir von den Engeln der Gestirne: „Und dies sind die Namen derer, welche sie führen, welche (darüber) wachen, dass sie zu ihren Zeiten, in ihren Ordnungen, ihren Fristen, und Monaten und Herrschaftzeiten und an ihren Stellen eintreten. Ihre vier Führer, welche die vier Jahresteile trennen, treten zuerst ein, und nach ihnen die zwölf Führer der Ordnungen, welche die Monate und das Jahr in 364 Tage trennen, nebst den Häuptern über Tausend, welche die Tage scheiden; und für die vier Schalttage sind die die Führer, welche die vier Jahresteile scheiden. Und von jenen Häuptern über Tausend wird eines zwischen dem Führer und dem Gefährten hinter der Stelle eingefügt, aber ihre Führer machen die Scheidung.“

Weiterhin werden dann die Namen dieser Engel genannt; so lebendig waren im Bewusstsein der Zeit diese Vorstellungskreise, dass die Phantasie dazu überging, diesen Geistern Namen zu schaffen.

---

[1]) Ewald. Jahrb. 1849. p. 234.
[2]) Vgl. Dillmanns Bemerkungen p. 185.

Nicht minder charakteristisch ist die Ausführung Cap. 60, 11 ff., wo Henoch erzählt: „Und es sprach zu mir der andere Engel, der mit mir ging, und was im Verborgenen ist, mir zeigte, das erste und das letzte, was im Himmel in der Höhe, und auf Erden in der Tiefe und an den Enden des Himmels und an der Grundfeste des Himmels und in den Behältern der Winde; und wie die Geister verteilt werden, und wie man wiegt, und wie berechnet werden die Quellen und die Winde nach der Kraft des Geistes, und die Kraft der Mondlichter, und wie es eine Kraft der Gerechtigkeit ist, und die Abteilungen der Sterne nach ihren Namen, und wie alle Abteilungen abgeteilt werden; und die Donner nach ihren Fallorten, und alle Abteilungen, die gemacht sind unter den Blitzen, damit es blitze und ihre Scharen sogleich gehorchen; denn der Donner hat Ruheörter, abzuwarten ist sein Schall bestimmt, und unzertrennlich sind beide Donner und Blitz; und obgleich nicht eins, gehen sie beide zusammen durch den Geist und trennen sich nicht. Denn wann der Blitz blitzt, giebt der Donner seine Stimme, und der Geist hält an während des Schlags und teilt gleich aus zwischen ihnen; denn der Vorrat ihrer Schläge ist wie der Sand; und jeder einzelne derselben wird bei seinem Schlage mit einem Zaume gehalten, und durch die Kraft des Geistes werden sie zurückgewendet, und ebenso fortgestossen, je nach der Menge der Gegenden der Erde. Und der Geist des Meeres ist männlich und stark, und gemäss der Kraft seiner Stärke zieht er es mit einem Zaume zurück, und ebenso wird es fortgestossen und in alle Berge der Erde zerstreut. Und der Geist des Reifs ist sein (eigener) Engel, und der Geist des Hagels ist ein guter Engel. Und den Geist des Schnees hat er entlassen wegen seiner Stärke, und er hat einen besonderen Geist, und was daraus aufsteigt, ist wie Rauch und sein Name Frost. Der Geist des Nebels aber ist mit ihnen nicht vereint in ihren Behältern, sondern er hat einen besonderen Behälter, denn sein Lauf ist in Klarheit und Licht und Finsternis und Winter und Sommer, und sein Behälter ist Licht, und er (der Geist) ist sein Engel.“ — Dazu kann verglichen werden Cap. 61, 10 f.: „Und es wird rufen das ganze Heer der Himmel und alle Heiligen, die oben sind, und das Heer Gottes, die Cherubim und Seraphim und Ophanim und alle Engel der Gewalten, und alle Engel der Herrschaften und der Auserwählte und die andern Mächte, welche auf der Feste, über dem Wasser sind.“

Diese Anschauung „de angelis vel principibus quae singulis rebus creatis praepositi sunt“, wie Dillmann[1]) sich aus-

[1]) Ascensio Jesaiae, p. 69.

drückt, ist auch in der Ascensio Jesaiae Cap. 4, 18 berührt: „tunc vox Dilecti increpabit in ira hoc coelum et hanc aridam (terram), et montes et colles et urbes et desertum et arbores et angelum solis et lunam et universum ubicumque manifestum se fecit et aperte egit Berial in hoc mundo et erit resurrectio et iudicium in medio eorum istis diebus." — Ebenso deutet das sogenannte IV. Buch Esra, dessen Abfassungszeit [1]) wahrscheinlich unter Domitian (81—96 p. Ch.) anzusetzen ist, die Vorstellung an im Cap. 8, 20: „Et dixi: Domine, qui inhabitas saeculum, cuius oculi elati in superna et aërem, et cuius thronus inaestimabilis et gloria incomprehensibilis; cui adstat exercitus angelorum cum tremore, quorum servatio in vento et igni convertitur." Auch die Oracula Sibyllina [2]) 7, 33—35 sprechen dieselbe aus: „*Οἱ διαγγελτῆρες ὑπαὶ ποσὶ κοιμήσονται, οἳ τὲ [πυρὸς] φαίνουσι, καὶ οἳ ποταμοῖς φαίνουσιν, οἵ τ' ἄστη σώζουσι, καὶ οἳ πέμπουσιν ἀήτας.*"

„Und es werden die Engel ihm ruhen unter den Füssen; ein Teil herrscht übers Feuer, die andern über die Flüsse, andere wahren die Städte, noch andere senden die Winde."

Hieronymus [3]) führt ein judenchristliches Apokryphon an, in welchem geschrieben sei, dass: „quendam angelum nomine Tyri praeesse reptilibus et in hanc similitudinem piscibus quoque et arboribus et bestiis universis proprios in custodiam angelos adsignatos."

Pastor Hermae Vis. IV, 2, 4 steht: „*διὰ τοῦτο ὁ κύριος ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων ὄντα.* — Es ist eben alles in der Welt Engeln anvertraut, wie dies Origenes auch ganz in jüdischer Ansicht in der XIV. Rede über Numeri ausspricht.

Die jüdische Tradition teilt diese Anschauungen; Jalkut Chadasch p. 147 d: „Es ist kein Ding auf der Welt, auch nicht ein Kräutlein, über welches nicht ein Engel gesetzt ist und alles geschieht nach dem Willen der Vorgesetzten." Damit ist zusammenzunehmen die grosse Reihe von Citaten, durch welche Weber [4]) seinen Satz beweist: „Die Engel Gottes dienen ferner als Kräfte, welche die Natur leiten und bewegen und in ihr durch sie wirken."

Endlich kommen zur Charakteristik der weiten Verbreitung dieser Vorstellungen im apostolischen Zeitalter einige Aussagen aus dem N. T. selbst in Betracht. So kennt Apok. 7, 1: „*τέσσαρας ἀγγέλους κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς,*"

---

[1]) Vgl. Schürer, a. a. O. II. p. 657.
[2]) ed. Friedlieb, p. 133.
[3]) Vgl. Gfrörer, Jahrh. des Heils. I. p. 368.
[4]) System d. altsynagog. Theologie. p. 167; vgl. Eisenmenger, Entd. Judentum. II. p. 376 ff.

Cap. 19, 17 einen ἄγγελον ἑστῶτα ἐν τῷ ἡλίῳ; Cap. 14, 18 wird ein ἄγγελος ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός und Cap. 16, 5 ein ἄγγελος τῶν ὑδάτων (vgl. Joh. 5, 4) erwähnt. Und Hebr. 1, 7 mit Bezugnahme auf Psl. 104, 4 die untergeordnete Stellung der Engel durch ihr Verhältnis zu den Winden dargethan.

Alle diese Erwägungen und Thatsachen geben augenscheinlich Spitta ein Recht zu dem Urteil: „Dass für diese Vorstellung von Elementargeistern der zunächst für die durch dieselben bewegten und belebten Stoffe gebrauchte Ausdruck τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου leicht verwendet werden konnte, liegt auf der Hand, wenn man sich nur in die Vorstellung hineinlebt, dass die Elemente überhaupt nicht ohne den sie belebenden Geist oder Engel gedacht wurden. Diesen στοιχείοις sind die Juden im Zeitalter ihrer Unmündigkeit von Gott untergeben worden als ἐπιτρόποις καὶ οἰκονόμοις [1]), sofern das Einhalten von gewissen Tagen, Monaten, Zeiten und Jahren, wie Paulus davon V. 10 spricht, eine Einrichtung des Lebens nach den Gesetzen jener Engel bedeutet, die nach Henoch 82 die Zeiteinteilungen bewirken. Diesen στοιχείοις haben die Heiden in den entsprechenden Gestalten ihres Kultus Knechtsdienste geleistet; aber während Juden sie betrachteten als von Gott über sie gesetzte ἄγγελοι κοσμοκράτορες, dienten ihnen die Heiden, wie aus V. 8 hervorgeht, als θεοῖς."

Nun wissen wir, welche Geistwesen jene 1 Kor. 8, 4—6 erwähnten πολλοὶ θεοὶ καὶ κύριοι sind, die zwar eine reale Existenz besitzen, aber für den Christen gegenüber dem einen Gott und einen Herrn ausser Betracht sind. Es sind die „φύσει μὴ ὄντες θεοὶ", die ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, deren Dienst die Galater als Christen enthoben sind! Während noch Weiss [2]) sich zu dem Zugeständnis genötigt sieht, dass Paulus in den Korintherbriefen „wesentlich anders" über das Heidentum urteilt, als in unserm Briefe, haben wir eine Übereinstimmung constatiert, die ein neues Moment zur Bestätigung unserer Auslegung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου bildet.

Vielleicht giebt man zu, dass man begreifen kann, wie das Heidentum mit seiner Götterverehrung dem Apostel als ein Engeldienst erscheinen konnte, aber man kann nicht wohl einsehen, wie er das Gebundensein der Juden an gesetzliche

---

[1]) Mit diesem Namen werden in Schriften des späteren Judentums ausdrücklich Engel bezeichnet. Vgl. Kohut, Über jüd. Angelologie in „Abhandl. f. Kunde des Morgenlandes IV. 3". p. 26: „Jalkut Chadasch § 13. Zum Versorger (אפוטרופוס = ἐπίτροπος Gal. 4, 2) Israels ist Michael eingesetzt worden zur Zeit, als Salomo den Tempel erbaute. — § 11. Michael, der grosse Fürst und Versorger Israels sagte vor Gott, „wann wird Israel aus dem Exil zurückkehren".

[2])Biblische Theologie d. N. T. § 70 c. p. 256.

Vorschriften mit der Abhängigkeit von der Geisterwelt gleichsetzt. Dies jedoch wird deutlich, nicht nur durch die bei unserer Verhandlung hervortretenden, ungemein ausgedehnten und lebendigen Engelvorstellungen im Judentum der damaligen Zeit, sondern auch durch die Beziehung, die wir im Bewusstsein des Paulus zwischen dem Gesetz und der Engelwelt nachgewiesen haben. Waren doch nach Cap. 3, 19 Engel schon bei der Entstehung und Übermittlung desselben thätig. Dazu ist Paulus nicht der Einzige, der die Ausübung religiöser Verpflichtungen der Juden zu einem Dienst der Geistwesen in Beziehung gesetzt hat.

Auch der Verfasser des Hebräerbriefes thut dies Cap. 2, 5. „Wenn es dort heisst: *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν*, so kann diese negative Aussage nur verstanden werden, wenn die positive Voraussetzung die ist, dass Gott die gegenwärtige Welt der Herrschaft (Regierung) von Engelwesen unterworfen habe [1])." In etwas schärferer Form giebt das alte antijüdische *Κήρυγμα Πέτρου* derselben Anschauung Ausdruck: „*μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσιν, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν, οὐδὲ ἄζυμα, οὐδὲ ἑορτήν, οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν.*"

Heidentum und Judentum können also füglich in dem Einen verglichen werden, dass sie beide in der Knechtschaft dieser Elementargeister standen, aus welcher erst der in der Fülle der Zeiten erschienene Gottessohn die Menschheit befreite, indem der Christ, durch seinen Geist ein Sohn des himmlischen Vaters, in das Recht eines Erben eintritt und nicht mehr jenen Aufsehern unterstellt ist.

Von hier aus wird uns nun auch klar, welche Geister mit jenen *ἄρχοντες τοῦ κόσμου* gemeint sind (1 Kor. 2, 6—8); alle bei Erläuterung der Stelle gemachten Voraussetzungen erhalten durch die hier constatierten Engelwesen ihre Bestätigung (vgl. p. 11—14). Ebenso kennen wird jetzt die Engel, welche nach Röm. 8, 38 zwar den Versuch machen könnten, aber nicht im stande sind, den vom Gesetze freien Apostel von der in Christo erwiesenen Liebe Gottes zu scheiden (vgl. p. 7—10).

Es thut sich ein Einblick auf in eine wohlzusammenstimmende, bisher kaum beachtete angelologische Gedankenwelt des Apostels; eine Thatsache, die für unsere alle Schwierigkeiten hebende Ausdeutung des Terminus *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* nur günstig stimmen kann, welche dazu noch späterhin eine neue Stütze aus dem zweiten Kapitel des Kolosserbriefes erhalten wird. —

---

[1]) Klöpper, a. a. O. p. 387.

Zweifelhaft mag man sein, ob an der letzten Stelle, die man für unsern Zweck aus dem Galaterbrief herbeiziehen kann, auf Engel Bezug genommen wird. Cap. 4, 14 sagt Paulus: „*ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.*“

Meist übersetzt und erklärt man: wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, ja wie Christum Jesum und sieht dann in *ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν* eine „asyndetisch in der bewegten Stimmung hinzutretende Klimax“ [1]), durch welche Christus wie Hebr. 1, 4. Phil. 2, 10. Kol. 1, 16 den Engeln übergeordnet erscheint. Aber da *ἄγγελος* im Sprachgebrauch der Zeit unzweifelhaft auch einen Boten bezeichnet (Jc. 2, 25), so hindert nichts, mit Holsten [2]) zu übersetzen: „wie einen Boten Gottes nahmt ihr mich an, wie Christum Jesum.“ Der Zusammenhang scheint sogar die letztere Fassung näher zu legen; trotz seiner Schwäche nahmen sie ihn wie einen Gottgesandten auf, ja wie den Gottgesandten *κατ᾽ ἐξοχήν* Christum Jesum.

---

[1]) Meyer-Sieffert, p. 248.
[2]) Evang. des Paulus. I. p. 116.

I. Abschnitt.

Das Gedankenmaterial der mehr oder minder angezweifelten Sendschreiben.

Die Thessalonicherbriefe.

Unter den als paulinisch von Baur angezweifelten Briefen ist kaum einer wieder so vielseitig anerkannt worden als echt, wie der erste Brief an die Thessalonicher; man braucht nicht auf grossen Widerspruch gefasst zu sein, wenn man ihn als ein Werk des Apostels behandelt. Die Ausbeute für unsern Zweck ist nicht gerade sehr gross; zwei Aussprüche über Satan und einer über die Thätigkeit der Engel bei der Parusie kommen in Betracht.

Ähnlich wie Paulus 2 Kor. 12, 7 auf einen Satansengel zurückführt, dass er von einem schmerzlichen Leiden geplagt wird, sagt er Cap. 2, 18: „*διότι ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δίς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς.*“

Man könnte auch versucht sein, an eben jene nach seiner Meinung von Satan bewirkte Krankheit als Hinderungsgrund hier zu denken, wenn nicht die Verse zu deutlich seine Gefährten Silvanus und Timotheus zugleich mitnennten. — Welcher Art die verhindernden Umstände waren, darüber lassen sich nur Vermutungen aussprechen, für uns kommt auch dies weniger in Betracht, als die wiederum zu constatierende Thatsache, wie nahe es dem Apostel liegt, Hemmungen in seinem Leben, Hindernisse zur Verbreitung des Gottesreiches auf den Teufel zurückzuführen.

Überall sieht Paulus ihn Verderben sinnend im Hintergrunde stehen, stets ist ihm der Einfluss dieses „Gottes dieser Weltzeit“, dessen Ränke er wohl kennt, Grund zu der schlimmsten Befürchtung. Dies bestätigt besonders der folgende Ausspruch, in welchem als ein Zweck der Entsendung des Timo-

theus nach Thessalonich sein Wunsch angegeben wird, zu erfahren, wie es mit ihrem Glauben stehe, Cap. 3, 5: „*μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν*," „an forte Satanas vos tentasset et ne forte labores mei irriti essent."

Er weiss die Thessalonicher in grosser Trübsal und muss fürchten, dass Satan in seiner ihm so wohl bekannten List diese Leiden als Anlass zu einer versuchenden Thätigkeit benutzen wird, welcher die Gemeinde vielleicht erliegt. Er unterschätzt diese versuchende Macht des Teufels so wenig, dass seine grosse Besorgnis sich bis zu der Vermutung steigert, er habe umsonst an der Gemeinde gearbeitet. — Die Thätigkeit Satans wird mit *πειράζειν* von Paulus auch 1 Kor. 7, 5 bezeichnet, sonst im Neuen Testament in der Versuchungsgeschichte Mtth. 4, 1. Marc. 1, 13. Luc. 4, 2. Darum heisst er hier, wie Mtth. 4, 3 geradezu „*ὁ πειράζων*". Eine charakteristische Bezeichnung für seine nie ruhende Anstrengung, die Christen in ihrem Glauben wankend zu machen und von Gott abzuführen. —

Nach der Meinung vieler Ausleger müsste auch Cap. 3, 13 von Bedeutung sein, wo Paulus von der Befestigung der Herzen der Leser spricht, damit sie tadellos seien „*ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*".

Meist wird angenommen, dass damit die Engel als Jesu Begleiter bei seinem Erscheinen genannt seien. Nun findet sich allerdings im neutestamentlichen Sprachgebrauch der Name *οἱ ἅγιοι ἄγγελοι* für die Engel, Luc. 9, 26. Marc. 8, 38. Act. 10, 22. Apok. 14, 10. Und wie im hebräischen Text des Alten Testamentes die Engel קְדֹשִׁים (Sach. 14, 5. Dan. 4, 14. 8, 13) heissen, so in den LXX oft einfach *οἱ ἅγιοι*. Auch im Buche Henoch ist Cap. 1, 9 zu lesen: „Siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten;" ein Ausspruch, den Jud. V. 14 mit den Worten citiert: „*ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν*."

Nimmt man die weite Verbreitung der Vorstellung von den begleitenden Engeln bei der Parusie Christi hinzu, Mtth. 16, 27. 25, 31. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26. 2 Thess. 1, 7, so wird man diese Auslegung sehr annehmbar finden.

Trotzdem scheint Paulus, als er das *μετὰ πάντων τῶν ἁγίων* schrieb, nicht an Engel, welche die Wiederkunft des Herrn verherrlichen sollen, sondern einfach an die gläubigen Christen gedacht zu haben. Hält man auch den von Hofmann [1]) betonten Grund, „*οἱ ἅγιοι αὐτοῦ*", die Heiligen Jesu (nicht Gottes) könnten nur, entsprechend dem Unterschiede zwischen ihm und Gott dem Vater, die Gläubigen bezeichnen

[1]) Die h. Schrift N. T. Bd. 1. p. 211.

(vgl. 2 Thess. 1, 10), nicht für durchschlagend, so ist die Beweiskraft folgender Überlegung nicht zu unterschätzen.

Bedeutet ἅγιοι hier Engel, so hat die Hervorhebung ihres Miterscheinens keine sichtliche Beziehung zu dem Inhalt des Briefes, bedeutet es aber die Christen, so steht es in augenscheinlichem und trefflichem Zusammenhang mit der Frage, welche die Thessalonicher beunruhigt hat, und der Apostel Cap. 4, 13 ff. ausführlicher behandelt, wie es sich mit den entschlafenen Brüdern und ihrem Teilnehmen an der Parusie verhalte. Man kann allerdings in der ausdrücklichen Betonung, dass die Parusie mit allen Gläubigen — *πάντων!* — stattfinden werde „eine vorläufige Beruhigung“ [1]) über diesen den Lesern zweifelhaften Punkt finden. Deshalb braucht Christus nach der Vorstellung des Paulus die Gläubigen nicht vom Himmel mit sich zu führen: „il dit au contraire qu'il apparaîtra pour se trouver avec eux; car nous allons lire toute à l'heure (chap. 4, 15 ff.) que tous les chrétiens morts ou vivants se trouveront encore sur la terre au moment de l'avénement prochain de Christ [2]).“

Steht nun aber die Frage so: entweder man nimmt ἅγιοι in der ungewöhnlichen Bedeutung und gewinnt dadurch eine Aussage, die im Zusammenhang kaum etwas anderes, als eine dekorative Zuthat ist, oder man nimmt es in dem gewöhnlichen Sinne und hat einen feinen Abweis später noch näher besprochener, unnötiger Scrupel der Leser, so kann zwischen beiden Ausdeutungen die Wahl nicht schwer sein. Zumal auch schon die „*διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*“ Cap. XVI diese Auffassung unterstützt: „*καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον, σημεῖον ἐκ πετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη· Ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ.*“

Obwohl uns diese Auslegung nötigt, von einer Verwertung der Stelle für unsern Zweck abzusehen, brauchen wir darum doch nicht die Mitwirkung der Engelwelt bei der Wiederkunft Christi im Bewusstsein des Paulus zweifelhaft zu lassen, vielmehr spricht er Cap. 4, 16 ausdrücklich von einer Engelthätigkeit bei diesem Ereignis: „*ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ.*“

Nehmen wir mit Stähelin [3]) ἐν wie 1 Kor. 4, 21: „*ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς*“, so haben wir die Meinung, dass Christus „vom Befehlsruf, von der Stimme des Erzengels und

[1]) P. Schmidt, der erste Thessalonicherbrief. Berlin 1885. p. 48.
[2]) Reuss, les épitres Pauliniennes. Paris 1878. Tom. I. p. 50.
[3]) „Zur paulinischen Eschatologie“ in Jahrb. f. deutsche Theol. 1874. p. 199.

von der Posaune Gottes begleitet" herabkommen wird. „*κέλευσμα* ist, wie das Fehlen einer Genetivbestimmung zeigt, die den Inhalt andeutende gemeinsame Bezeichnung für die zwei hörbaren Erscheinungen der *φωνὴ ἀρχαγγέλου* und der *σάλπιγξ θεοῦ* [1])." Auch 1 Kor. 15, 52 spricht Paulus von einer *ἐσχάτη σάλπιγξ* bei der Totenauferstehung; wenn sie hier mit der *φωνὴ ἀρχαγγέλου* zusammengestellt wird, so ist dies wohl eine Hindeutung auf den Urheber des Posaunenschalls. —

Die Erwähnung des Erzengels ist uns ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer oft ausgesprochenen Vermutung, dass der Apostel Rangordnungen der Engelwelt kennt.

Auch im Buche Henoch sind Erzengel bekannt. In den griechischen Fragmenten des G. Syncellus[2]) Cap. 8, 4 heisst es: „*καὶ ἀκούσαντες οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι Μιχαὴλ καὶ Οὐριὴλ καὶ Ῥαφαὴλ καὶ Γαβριὴλ κτλ.*" Doch ist die Zahl derselben nicht feststehend. Cap. 20 fügt zu diesen unter der Überschrift: „Dies sind die Namen der heiligen Engel, welche wachen" noch zwei andere Namen hinzu, und führt die Geschäfte der einzelnen Engel weiter aus. — Das Buch Tobit spricht von sieben solcher Engel, Cap. 12, 15: „*ἐγώ εἰμι Ῥαφαὴλ εἷς τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων οἱ παρεστήκασιν καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης κυρίου*". — In den durch einige Citate des Origenes[3]) erhaltenen Fragmenten der apokryphischen Schrift *Προσευχὴ Ἰωσήφ*[4]) erfahren wir, dass Jakob, aus Mesopotamien kommend, dem Uriel begegnet, der sich für den ersten Engel ausgab. Jakob aber sagte ihm: „*οὐχὶ σὺ Οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ, κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ*"; Auch das IV. Buch Esra Cap. 4, 36 erwähnt den „Jeremiel archangelus".

Eine Vergleichung der oben aus dem Buche Tobit angeführten Stelle mit Apok. 8, 2 zeigt, dass auch der Apokalyptiker die Erzengel „*τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν*" durch ihr *σαλπίζειν* die Endgerichte Gottes einleiten lässt.

Unter diesen Erzengeln ragt besonders Michael hervor, der auch Jud. V. 9 „*ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος*" genannt wird. Schon Daniel 12, 1 erscheint er als Vollstrecker des göttlichen Gerichtes. Auf diese Stelle wird Rücksicht genommen in der in Bezug auf ihre Entstehungszeit[5]) unsichern, wahrscheinlich aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammenden

---

[1]) von Soden, „Der erste Thessalonicherbrief" in den Theol. Stud. u. Krit. 1885. p. 282.

[2]) Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch. p. 83.

[3]) Origenes, in evang. Johann. tom. II. 25; ed. Lommatzsch. I. 147.

[4]) Schürer, a. a. O. p. 672.

[5]) Ebd. p. 634.

Assumptio Mosis [1]), Cap. 10, 2: „tunc implebuntur manus nuntii, qui est in summo constitutus, qui protinus vindicabit illos ab inimicis eorum". „Als Einleitung zur richterlichen Offenbarung Gottes wird Michael in sein Amt eingesetzt. Derselbe Michael erscheint auch Henoch 24, 6 über den Baum gesetzt, welcher „zur Zeit des grossen Gerichtes den Gerechten und Demütigen wird übergeben werden, und von dessen Frucht den Auserwählten Leben gegeben wird" (25, 4) und Cap. 90, 14. 10, 11 ff. als Vollstrecker des Gerichtes über die heidnischen Könige, wie über die bösen Engel [2])."

Deshalb wurde oft vermutet, dass auch an unserer Stelle Michael der Erzengel ist. Eine Stütze für diese Annahme scheint uns die besonders charakteristische Erzählung aus der Apocalypsis Mosis [3]) zu sein. Eva berichtet (22): „*καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠκούσαμεν τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ σαλπίζοντος ἐν τῇ σάλπιγγι αὐτοῦ, καλῶν τοὺς ἀγγέλους λέγων· τάδε λέγει κύριος· ἔλθατε μετ' ἐμοῦ εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἀκούσατε τοῦ ῥήματος, ἐν ᾧ κρίνω τὸν Ἀδάμ· καὶ ὡς ἠκούσαμεν τοῦ ἀρχαγγέλου σαλπίζοντος, εἴπαμεν· ἰδοὺ ὁ θεὸς εἰς τὸν παράδεισον ἔρχεται κρῖναι ἡμᾶς.*"

Also thätig wird auch der Erzengel Michael als Herold der Parusie gedacht sein. Man hört den Schall der Posaune und seine Stimme, wenn der Herr erscheint. —

Diese Teilnahme der Engelwelt an der Wiederkunft Christi fehlt auch nicht in dem zweiten Brief an die Thessalonicher, dem wir uns nun zuwenden wollen.

Im Gegensatz zum ersten Schreiben sind die Zweifel an der paulinischen Herkunft dieses Schriftstücks immer allgemeiner geworden; hervorragende Forscher teilen sie, und wir wollen mit der Behandlung desselben an dieser Stelle keineswegs die Authentie behauptet haben.

Da wir mit der Mehrzahl der Ausleger Cap. 1, 10 das „*ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*" nicht auf Engel, sondern auf die Gläubigen beziehen, verbleibt uns für die Engelanschauung nur Cap. 1, 7: „*ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ.*"

Das *μετ' ἀγγέλων δυνάμεως* wurde verschieden gedeutet. Gewöhnlich versteht man es: „mit den Engeln seiner Macht" oder „mit seinen mächtigen Engeln". Hofmann [4]) übersetzt „ein Engelheer mit ihm" und macht besonders das Fehlen des Artikels, die Bedeutung von *δύναμις* = צְבָא in den LXX hierfür geltend. Er zieht das *αὐτοῦ* zum Folgenden und erklärt

---

[1]) Fritzsche, Libri apocryphi V. T. p. 719.
[2]) Stähelin, a. a. O. p. 197.
[3]) Tischendorf, apocalypses apocryphae p. 12. Vgl. oben p. 58.
[4]) Die h. Schrift N. T. Bd. 1. p. 294.

die Vorausstellung des Genetivs aus einem Gegensatz gegen weltliche, irdische Macht. Aber schon die Beziehung des *αὐτοῦ* zu *διδόντος* (V. 8) verursacht Härten und die natürlichste Fassung wäre immer die, *ἀγγέλων* von *μετά* abhängig sein zu lassen. Deshalb wird wohl die geläufigere Erklärung „mit den Engeln seiner Macht, d. h. durch welche seine Macht sich kund thut, insofern die Engel Vollstrecker seiner Befehle sind“ [1]), am ehesten des Verfassers Meinung wiedergeben. —

Das sonst für unsere Aufgabe Interessante dieses Briefes bezieht sich auf den Satan. In dem schwierigen eschatologischen Abschnitt Cap. 2, 3—12 haben wir in der Figur des Antichrists etwas wie eine Menschwerdung Satans. Selbstverständlich können wir im Rahmen dieser Abhandlung uns nicht auf alle die Kontroversen und Deutungen einlassen, die diese vielbehandelte Stelle hervorgerufen. Und wie wichtig die Ausdeutung im Einzelnen für denjenigen sein muss, der die kritische Frage nach der Echtheit dieses Schriftstückes zu lösen unternimmt, uns tritt sie in den Hintergrund gegenüber der allgemeinen Beobachtung der furchtbaren Machtentfaltung, die dem Teufel vor der Wiederkunft Christi hier zugeschrieben ist. Wird doch Cap. 2, 9 sogar eine Parusie des Antichrists erwartet „als ein satanisch geleitetes Seitenstück der Parusie Christi“ [2]).

Ausser dieser allgemeinen Wirksamkeit Satans in den letzten Zeiten, die bekanntlich in der Apokalypse eine so reiche Ausgestaltung erfahren hat, sind kaum wichtige Gesichtspunkte über die Teufelsvorstellungen diesem Zusammenhange zu entnehmen. —

Satan scheint auch Cap. 3, 3 erwähnt zu werden: „*πιστὸς δέ ἐστιν ὁ κύριος ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*.“ Es wird *πονηροῦ* zwar vielfach als Neutrum gefasst und dafür die Rückbeziehung auf Cap. 2, 17 angeführt; aber eine solche wird über die Übergangsformel „*τὸ λοιπόν*“ (3, 1) hinaus nicht anzunehmen sein. „Von den argen Menschen, welche ihn hindern wollen, kommt er auf den Argen, welcher ihn um die gewonnene Frucht seiner Arbeit bringen will: ein Zusammenhang der Sätze, der uns dessen versichert, dass *τοῦ πονηροῦ* als Maskulinum gemeint ist [3]).“

Diese Annahme wird durch die häufige Bezeichnung des Teufels als „*ὁ πονηρός*“ im neutestamentlichen Sprachgebrauch unterstützt: Mtth. 13, 19. 38. Joh. 17, 15. 1 Joh. 2, 13. 3, 12. 5, 18. Eph. 6, 16 (Mtth. 5, 37. 6, 13).

---

[1]) Meyer-Lünemann, Kommentar. p. 176.
[2]) P. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief p. 121.
[3]) Hofmann, a. a. O. p. 349.

Auch hier würde Satan als der drohende Feind der Christen erscheinen, vor dem der treue Gott sie behüten muss.

Der Philipperbrief.

Über die für uns wertvolle Stelle Cap. 2, 10: „*καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*“ urteilen wohl wenige Forscher noch mit Baur [1]): „Echt gnostisch lässt der Verfasser des Briefes endlich auch noch die Macht und Herrschaft Christi auf gleiche Weise auf die drei Regionen, die himmlische, irdische und unterirdische sich erstrecken“. Pfleiderer [2]) hat auf Röm. 14, 9 hingewiesen: „Dazu ist Christus gestorben und auferstanden und lebendig geworden, damit er sowohl über Tote als Lebende der Herr sei. Dem Doppelzustand seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung entspricht die doppelte Klasse seiner Untergebenen: Verstorbene und Lebende, und sofern letztere selber wieder zerfallen in Irdische und Himmlische, so kommt genauer jenes dreifache Herrschaftsgebiet Christi heraus, wie die Philipperstelle es aufzählt, die also hierin so wenig über den paulinischen Gedankenkreis hinausgeht, dass sie nur den Sinn von Röm. 14, 9 genauer enthält.“

Die Form unserer Aussage ist durch ein Citat aus Jesaia 45, 23 bedingt, welches er Röm. 14, 11, seiner ursprünglichen Beziehung entsprechend, auf Gott anwendet. Ausdrücklich werden aber die Wesen, welche *πᾶν γόνυ* oder *πᾶσα γλῶσσα* in sich fassen, wovon bei Jesaia sich nichts findet, nach lokalen Gesichtspunkten hervorgehoben. Die Bewohner des Himmels, der Erde und des Hades werden genannt. Denn unter den nur hier im Neuen Testament vorkommenden *καταχθόνιοι* sind nicht dämonische Wesen, sondern die Entschlafenen zu denken, welche bis zum Posaunenschall der Auferweckung ruhen und dann gleich den Erdbewohnern und den Engeln ihre Kniee vor Christus beugen und ihn feierlich als den Herrn bekennen. Dass mit *ἐπουράνιοι* im Gegensatz zu den andern Genannten die himmlischen Geister gemeint sind, ist kaum zu bezweifeln. Die Bedeutung dieses angelologischen Momentes scheint uns Klöpper [3]) recht gewürdigt zu haben, wenn er sagt: „Auch im Philipperbriefe finden wir deutlich ausgesprochen, dass in

[1]) Paulus. p. 463. 2. Aufl. II. p. 58.
[2]) Der Paulinismus. Leipzig 1873. p. 121.
[3]) Der Brief an die Kolosser. p. 271.

dem über alle Namen erhabenen Namen κύριος, den der erhöhte Christus von Gott empfangen hat, sich in erster Reihe die Kniee der ἐπουρανίων beugen und auch deren Zunge ein laut preisendes Zeugnis ablegt von der ihm übertragenen messianischen Herrscherwürde: Aussagen, aus denen mit Evidenz hervorleuchtet, in eine wie enge Beziehung der Apostel die Engel sowohl zu Christus, als zu dessen Gemeinde gesetzt hat." — Die anbetende Verehrung der himmlischen Geister hat auch Apok. 5, 13 einen Ausdruck gefunden; und für die Teilung aller Wesen in drei Regionen ist die Stelle aus Ignatius ad Trallianos, Cap. 9 zu vergleichen, die von Christus berichtet: „ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων."

Der Kolosserbrief.

Sind es nur vereinzelte Stimmen, die mit aller Entschiedenheit den nicht paulinischen Ursprung des ersten Thessalonicher- und des Philipperbriefes behaupten, so treten wir mit der Betrachtung dieses Sendschreibens auf einen viel bezweifelteren Boden. Es kann selbstverständlich nicht in unserer Absicht liegen, in dieser Abhandlung eine eingehende Erörterung aller der vorliegenden schwierigen und verwickelten historischen Probleme vorzunehmen und auf Grund derselben mit zuversichtlicher Gewissheit diese Schriftstücke als Quelle paulinischer Gedanken zu verwerfen oder anzuerkennen. Darum sehen wir uns aber auch genötigt, den kritischen Einwendungen der historischen Wissenschaft gegen die Tradition den Tribut der Anerkennung zu zollen, dass wir diese Schriftenkreise nicht ohne weiteres als authentische Äusserungen des Apostels Paulus benutzen. Es könnte bei dieser Auffassung vielleicht als das Natürlichste erscheinen, unsere Untersuchungen hier abzubrechen und das unsichere Gebiet zu meiden, bis die Einleitungswissenschaft zu einer bestimmteren und allgemeiner anerkannten Abgrenzung der Quellen gekommen ist. Das scheint uns ebenso verfehlt, wie es ohne eine gründliche Auseinandersetzung mit den kritischen Arbeiten der Theologie der Gegenwart, etwa in der wertvollen Zusammenfassung, die ihnen in Holtzmanns Einleitung geworden, eine Benutzung dieser Schriftstücke als echt paulinische Gedankenerzeugnisse sein würde. Denn auch der radikalste Kritiker wird zugeben müssen, dass es sich in diesen Dokumenten altchristlicher Anschauungen doch um eine bewusste Anlehnung oder Weiterbildung paulinischer Gedankenreihen handelt. Sodann bietet die historische Forschung in ihrer Anerkennung und Verwerfung des überlieferten Verfassers und der traditio-

nellen Entstehungszeit alter Schriftwerke oft weniger positive Resultate, als vielmehr eine Reihe schwieriger Probleme dar, die immer wieder erneute Lösungsversuche von den verschiedensten Gesichtspunkten erheischen. Deshalb erscheint uns als der wissenschaftlich berechtigtste und korrekteste Standpunkt bei der Behandlung einer Einzelfrage aus der reichen Ideenwelt des Apostels, die ganze als paulinisch sich selbst bezeichnende Litteratur in Betracht zu ziehen. Und zwar so: man nimmt von den allgemein anerkannten Schreiben seinen Ausgang und stellt, ohne Gesichtspunkte aus den bezweifelten Stücken vorschnell in sie einzutragen, fest, was sie für die betreffende Frage ergeben; alsdann wendet man sich zu den Erzeugnissen unsicher gewordener Herkunft und vergleicht die Ergebnisse ihrer Durchforschung mit jenen gewonnenen Resultaten. Sollte sich dann für diesen Specialfall eine Übereinstimmung herausstellen, so ist natürlich über die ganze Frage der Autorschaft noch nichts entschieden, aber es kommt an diesem Punkte die Wechselbeziehung, in welcher biblisch-theologische Untersuchungen und kritisch-historische Einleitungsfragen stehen müssen, zu einer die vorliegenden Schwierigkeiten aufhellenden Geltung.

Betreten wir diesen am ehesten zum Ziele führenden, auch nicht mehr neuen Weg und kommen zur Erörterung des für unsere Aufgabe besonders reichhaltigen Kolosserbriefes, so würde eine Übereinstimmung der angelologischen Anschauungen dieses Schreibens mit den anerkannten Paulinen, falls sie sich als Ergebnis herausstellen sollte, ein nicht zu unterschätzendes Moment sein, seinen apostolischen Ursprung glaubhafter zu machen. Man hat gerade beim Kolosserbrief nie ein gewisses paulinisches Gepräge verkennen können. Und so kam denn auch Holtzmann [1]), als er dieses Problem im Zusammenhang mit den seltsamen, wohl zu den schwierigsten neutestamentlichen Fragen gehörenden Beziehungen zum Epheserbrief aufs neue allseitig erwog, zu dem Resultat, dass unserm jetzigen Schreiben an die Kolosser ein echter Brief des Paulus zu Grunde liege, den er auch aus den Einschiebungen herauszuschälen unternahm. Im Anschluss an diese Untersuchungen hat neuerdings von Soden diese Interpolationshypothese in seinem längern Aufsatz „der Kolosserbrief“ [2]) dahin modificiert, „dass in dem vorbereitenden Teile des Briefes ein längerer christologischer Excurs Cap. 1, 15—20, in dem die kolossischen Zustände besprechenden Abschnitte Cap. 2, 6—3, 4 mehrere kürzere, sämtlich auf die Angelologie sich beziehende Bemerkungen 2, 10. 15. 18b sich als ebenso dem Briefzusammen-

[1]) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. 1872.
[2]) Jahrb. f. protestantische Theol. 1885. p. 320—368 u. p. 497—542.

hang, wie dem paulinischen Stil, wie den paulinischen Ideen fremde Einschaltungen erweisen". Da also gerade die angelologischen Vorstellungen den Hauptanstoss erregen, wird eine eingehende Betrachtung und Vergleichung mit dem aus den Hauptbriefen entnommenen Gedankenmaterial um so notwendiger erscheinen. —

Cap. 1, 12 will Klöpper [1]) in den Worten: „*εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί*" unter den „Heiligen im Lichte" Engel verstanden wissen.

Zu 1 Thess. 3, 13 (vgl. p. 78) sahen wir, das *οἱ ἅγιοι* Engel bedeuten kann, und hier soll nach Klöpper durch den „an sich nicht notwendig geforderten, den Eindruck eines blossen epitheton ornans machenden und sich sonst in seinem Briefe nicht findenden Zusatz „*ἐν τῷ φωτί*" diese Bedeutung nahe gelegt sein. Zudem meint er, dass die gewöhnliche Auslegung, dass der Vater „uns" — er liest *ἡμᾶς* statt *ὑμᾶς* — zum Anteil an dem messianischen Erbe der Heiligen im Lichte tauglich gemacht habe, keinen angemessenen Sinn ergebe; man müsse *ὑμᾶς* und zu *ἁγίων* einen Zusatz wie *ἄλλων* oder *λοιπῶν* lesen. Diese Unzuträglichkeiten schaffe jene Deutung aus dem Weg. Nach ihr bringt Paulus, indem er das volle Dankgefühl der heidenchristlichen Leser gegen Gott erwecken will, „ihnen in Erinnerung, dass der Vater sie, in Gemeinschaft mit den gläubigen Gliedern des Verheissungsvolkes, in irgend eine (zunächst noch nicht näher kenntlich gemachte, aber sicher doch wohl) innere geistige Zustandsform versetzt hat, kraft deren sie sicher einen Anteil an derselben messianischen Erbschaft zu erlangen bestimmt sind, der in der Gegenwart bereits in realem Besitz der sich in himmlischer Herrlichkeit befindlichen heiligen Engel ist". Für diese Auslegung kann man die vielfachen Anklänge derartiger Beziehungen der Gerechten zu den Engeln in der jüdischen Litteratur, und die mit derselben constatierte Rücksichtnahme auf den gegnerischen Standpunkt der Irrlehrer anführen; aber es bleibt doch eigentlich die von Klöpper selbst aufgeworfene Frage unbeantwortet: „weshalb sagt er es gerade in dieser eigentümlichen, von seiner sonstigen Ausdrucksweise abweichenden Form?"

Eine deutlichere, durchsichtigere Formulierung musste erwartet werden an Stelle des bloss andeutenden „*ἐν τῷ φωτί*". Und auch diesem Zusatz legt Klöpper eine zu weitreichende Bedeutung bei. Wenn er selbst zu V. 13 sagt: „Es liegt auf der Hand, dass von Paulus der Ausdruck *τοῦ σκότους* mit Rücksicht auf und in antithetischer Correspondenz mit dem Ausdruck *τῷ φωτί* (V. 12) gewählt wurde," kann man nicht

[1]) Der Brief an die Kolosser. p. 170—181.

ebenso gut die Sache umkehren: weil dem Verfasser die ausserchristliche Menschheit im Machtbereich der Finsternis erscheint, und ihm die Errettung aus dieser *ἐξουσία τοῦ σκότους* vorschwebt, nennt er in treffendem Gegensatz die Christen „die Heiligen im Lichte", an deren messianischem Erbe Anteil zu nehmen, Gott sie befähigte. Deshalb werden wir wohl von der Verwertung dieser Aussage absehen müssen. —

Von der Erschaffung der Engel spricht der Ausspruch über Christus Cap. 1, 16: „*ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.*"

Sämtliche Wesen im Himmel und auf Erden sind hiernach durch Christus geschaffen und zwar werden diese „näher nach der mit ihrem Wohnort unmittelbar verknüpften Qualität der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit (*τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα*) eingeteilt und von einander unterschieden; endlich wird die Gattung der *ἀόρατα* wieder in vier Hauptspecies zerlegt, unter welchen wir ohne Zweifel verschiedene Engelklassen zu verstehen haben" [1]). Schon Ode [2]) erklärt: „cum quaenam sint visibilia in terra cuivis satis notum esse possit, quaenam sint invisibilia in caelis, explicat Paulus, eaque esse dicit sive thronos sive dominia sive imperia sive potestates: illa omnia, quocunque nomine veniant, per Christum, primogenitum omnis creaturae, condita esse adfirmat. Id vero de Magistratibus Politicis dici cum veritate nequit, qui, qua tales, nec sunt invisibilia in coelis nec initio rerum sunt conditi, sed postea in genere humano constituti; sunt enim *ἐξουσίαι ἀπὸ καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένοι* (Röm. 13, 1)." Dementsprechend werden auch die Namen allgemein als Bezeichnung von Engelwesen gefasst, und Meinungsverschiedenheiten beginnen erst bei der Frage nach der Rangordnung dieser augenscheinlich eine Engelshierarchie voraussetzenden Ausdrücke. Hierfür verweisen wir auf den letzten Abschnitt unserer Untersuchung und fragen nur noch nach der Vereinbarkeit dieser Vorstellung mit der Angelologie der Hauptbriefe.

Wenn Paulus 1 Kor. 8, 6 sagt: „*ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*," so ist irgend eine Beschränkung dieses *δι' ου τὰ πάντα* durchaus unzulässig; wir sind also vollständig berechtigt und genötigt, auch die unsichtbare Welt durch ihn als Schöpfungsvermittler entstanden zu denken. Aber wir brauchen bei dieser allgemeinen Nötigung, die das *πάντα* uns auferlegt, nicht einmal stehen zu bleiben. Der Zusammenhang giebt uns noch deutlichere Hinweise. Der

[1]) Klöpper, a. a. O. p. 210.
[2]) de angelis, p. 706.

Apostel gesteht, wie wir p. 25 f. gesehen, V. 5 eine grosse Zahl Geistwesen als real existierend zu, die aber für den Christen deshalb ausser Betracht bleiben, weil er nur einen Gott hat, von welchem alles ist, und einen Herrn Jesum Christum, durch welchen alles ist.

Hebt Paulus nicht gerade durch diese Zusätze, dass aus Gott und durch Christi Vermittlung bei der Schöpfung alles ist, einen der Gründe hervor, weshalb für die Christen ein Einfluss jener Geister nicht mehr besteht? Mit andern Worten: wird nicht ausdrücklich durch diese Gedankenverbindung eine Schöpfung der Engelwelt durch Christus als Vermittler ausgesprochen? Was will dagegen die Bemerkung von Sodens (a. a. O. p. 344) besagen, dass das causale Verhältnis Christi nicht mehr bloss mit *διά*, wie 1 Kor. 8, 6, sondern mit *ἐν* ausgedrückt ist?

Eine weitere Übereinstimmung mit den paulinischen Anschauungen offenbart sich in den Engelnamen. Hier wie dort haben wir eine Reihe von Bezeichnungen, die auf die Voraussetzung von Engelordnungen führen. Zwar wird aus dem Umstande, dass zwei der an dieser Stelle vorkommenden Namen: *θρόνοι* und *κυριότητες* in den anerkannten Briefen nicht nachzuweisen sind, eine bedeutsame Verschiedenheit constatiert. Aber wer sagt uns denn, dass die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* der echten Briefe alle dem Paulus bekannten Engelordnungen sind? Ihr Fehlen im Römerbrief Cap. 8, 38? Kaum wird man mit von Soden (a. a. O. p. 344) für eine stichhaltige Überlegung halten, dass er diese Begriffe „gewiss in der plerophorischen, hymnenartigen Stelle Röm. 8, 38 zur Bereicherung der Vorstellung verwendet hätte, wenn sie ihm geläufig gewesen wären". Weiss man denn, ob auch die *κυριότητες* und *θρόνοι* solche Elementargeister sind, die es möglicherweise versuchen könnten, ihn von der Liebe Gottes zu scheiden? Und es ist gewiss ein ansprechender Gedanke, dass bei dem Hervortreten gerade dieser Ausdrücke das „durch den Epaphras übermittelte System der Irrlehrer massgebend gewesen sein wird" [1]).

Wir glauben bei dem Einklang in den Hauptpunkten: in unserm, wie in den anerkannten Schreiben werden mit fast denselben Namen im Geisterreich verschiedene Kategorien bezeichnet, wird auch Christus als der Vermittler bei der Schöpfung der Engelwelt genannt, mit vollem Recht uns dem Urteil Pfleiderers [2]) anschliessen zu dürfen: „wie dort (Koloss. 1, 15 ff.) Christus der Erstgeborene vor aller Kreatur heisst, durch den alles im Himmel und auf Erden, Sichtbares

[1]) Klöpper, a. a. O. p. 235.
[2]) Der Paulinismus. p. 145.

und Unsichtbares, insbesondere alle Mächte der unsichtbaren (Geister-) Welt geschaffen seien: so ist ebendasselbe auch der Sinn von 1 Kor. 8, 6; auch die besondere Hervorhebung der Geisterwelt als einer von Christo geschaffenen und mithin ihm völlig untergeordneten Sphäre hat eine gewisse Analogie in der Korintherstelle insofern, als hier durch den Zusammenhang von V. 6 mit V. 5 die einzigartige Stellung Christi als des Schöpfungsorganes mit besonderer Rücksicht auf die *θεοὶ καὶ κύριοι* der Heiden gesagt ist.“ —

In eine nicht minder seltsame Beziehung zu Christus werden die Engel Cap. 1, 20 gestellt: „*ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*“

Es ist nicht zu leugnen, dass hier die Geisterwelt als Objekt des *ἀποκαταλλάσσειν* durch Christus mitgedacht ist. Zwar hat die „Erfindungskraft der Verlegenheit“, um solcher Anschauung zu entgehen, die unmöglichsten Ausdeutungen ersonnen. Der Gipfelpunkt derselben mag die Auslegung der Sätze *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* als eine Versöhnung des Irdischen mit dem Himmlischen sein, wobei dann allerdings die „Kraft der Liebe“ zu Hülfe gerufen werden muss: „sie durchbricht hier, so zu sagen, die Schranke des *εἴτε* und wandelt die trennende Kraft der Partikel in eine verbindende [1])!“

Alle diese Erklärungen, welche die unleugbare Schwierigkeit, die dem nähern Verständnis des Gedankens anhaftet, „zwar nicht rechtfertigen, aber entschuldigen kann“, hat R. Schmidt [2]) in so überzeugender Weise zurückgewiesen, dass man sich die Mühe einer Wiederholung sparen darf. Eine unbefangene Auslegung der Worte, besonders eine Vergleichung mit V. 16 führt unumgänglich auf die Annahme, „dass auch in den himmlischen Regionen befindliche Geisteswesen als einer Aussöhnung mit Gott fähig und bedürftig“ vorausgesetzt sind.

Wie verhalten sich solche Vorstellungen zu der Möglichkeit einer paulinischen Abfassung?

Wir müssen zunächst, um nicht in eine für unsere specielle Aufgabe nur verwirrende Verquickung mit christologischen Problemen zu geraten, die Frage abweisen, ob sich überhaupt nach der ganzen paulinischen Heilslehre die versöhnende Wirkung des Todes Christi auch auf die himmlische Geisterwelt erstrecken kann. Die ganzen Untersuchungen, ob nach Röm. 8, 3 dem dogmatischen Denken des Paulus wirklich

---

[1]) Osiander, Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1833. I. p. 122 f.
[2]) Die paulinische Christologie. Göttingen 1870. p. 187 ff.

„die Gleichheit der Existenzweise die Voraussetzung für die Wirkung des Heilswerkes“ [1]) ist, ob in der That „nur so weit das Gebiet des Fleisches reicht, auch der Todesstreich, welchen dasselbe im Tode des im Fleische erschienenen Gottessohnes erfahren hat, empfunden werden kann“ [2]), müssen wir hier bei Seite lassen; sie gehören in eine Specialarbeit über paulinische Christologie. Wir aber haben es mit der Angelologie zu thun, und darum stellt sich für uns die Frage so: ist es denkbar, dass der Apostel von Störungen in der Engelwelt weiss, die eine Aussöhnung mit Gott möglich oder nötig machen? Sprechen die aus den Hauptbriefen uns bekannten angelologischen Anschauungen gegen derartige Vorstellungen oder enthalten sie gar Momente, welche uns für ihre Annahme günstig stimmen können?

Es ist die Sündlosigkeit der sogenannten guten Engel durchaus nicht eine so absolute, dass die Idee der Notwendigkeit, auch sie durch die Heilsthat Christi in eine Gott wohlgefällige Stellung zu bringen, befremdlich sein kann.

In der Genesis schon wird von den Gottessöhnen erzählt, die durch sinnliche Reize verführt, einen Eingriff in die Menschheit machen; wir haben bei früherer Gelegenheit die grosse Verbreitung und weitere Ausbildung dieser Sagenkreise erörtert und gesehen, dass Paulus mit Rücksicht auf solche Fehltritte der Engel sich zu Ermahnungen für das Verhalten der Weiber veranlasst sieht (p. 36—38). Auch im Buche Hiob haben die Engel trotz des Namens קְדֹשִׁים nur eine begrenzte Heiligkeit. Es heisst Cap. 4, 18: „Siehe seinen Knechten traut er nicht und seinen Engeln legt er Irrtum zur Last.“ Hierzu bemerkt Dillmann [3]): „Dass unter den Dienern und Boten nicht Menschen, sondern höhere Wesen, also Engel (vgl. z. 1, 6) zu verstehen sind, folgt teils aus der Natur des Schlusses, teils aus 15, 15. Selbst auf sie, die er doch mit seinem Dienste betraut, traut er nicht, nämlich weil auch sie nicht schlechthin zuverlässig sind, nicht unveränderlich in ihrer Tugend. Auch in sie setzt er, d. h. schreibt ihnen bei, als möglich bei ihnen, תְּהִלָּה ..... Selbst die Engel achtet Gott für irrtumfähig. Nicht als würden hier wirklich begangene Sünden der (guten) Engel ausgesagt, sondern die Meinung ist, dass selbst den Engeln, den moralisch vollkommensten Geschöpfen, die Schranke des geschöpflichen Geistes anhaftet, und auch ihnen unveränderliche Vollkommenheit und Irrtumslosigkeit nicht zukommt. Immerhin eine merkwürdige Stelle, zumal wenn man sie mit 21, 22 und 25, 2 combiniert;

---

[1]) von Soden, a. a. O. p. 352.
[2]) Holtzmann, Protest. Kirchenzeitung 1888. Col. 120.
[3]) Hiob. Leipzig 1869. p. 41 f.

zugleich wird daraus klar, dass der Ausdruck קְדֹשִׁים (5, 1. 15, 15) auch von den Engeln nur relativ zu verstehen ist.“ — Hiob 15, 15 ist zu lesen: „Siehe seinen Heiligen traut er nicht und der Himmel ist nicht rein vor seinen Augen.“ Dazu könnte uns Hiob 25, 2: „Herrschermacht und Schrecken ist bei ihm, der Frieden schafft in seinen Höhen“ anmuten wie eine prophetische Vorausverkündigung [1]) auf unser *ἀποκαταλλάσσειν*. Sagt doch auch Dillmann (a. a. O. p. 235): „Ein erhabener Spruch über die unendliche, Ehrfurcht gebietende Majestät, durch die er in seinen Höhen, d. i. unter den himmlischen Geistern und Mächten (s. z. 21, 22 und vgl. Jes. 24, 21), zu welchen auch die Gestirne gehören, Ordnung und Frieden erhält, oder, wo sie gebrochen wären, wiederherstellt. Im Zusammenhang mit 21, 22 und den dort angeführten Stellen lässt sich kaum verkennen, dass dem Dichter bei dieser Aussage nicht bloss die Möglichkeit eines Zwiespaltes zwischen diesen obern Wesen, sondern auch Erzählungen über schon dagewesene Kämpfe und Unordnungen derselben (sei es unter sich, sei es gegen Gott; vgl. auch 26, 13) vorgeschwebt haben müssen.“ Nimmt man noch Stellen wie Jes. 24, 21 und Psl. 82, 1 hinzu, so lagen gewiss Anknüpfungspunkte genug vor, die eine falsche Stellung der Engel zu Gott bestätigen. Und ein flüchtiger Blick in die betrachteten paulinischen Gedankenkreise lehrt, dass auch bei ihm das Bedürfnis einer Frieden schaffenden Versöhnung Gottes mit dem Geisterreich vorhanden ist. Nicht nur setzt er 1 Kor. 11, 10 und Gal. 1, 8 die Möglichkeit eines Vergehens der Engel voraus, er kennt auch Elementargeister (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, Gal. 4, 3. 9), welche eine unwürdige Knechtschaft über die Menschen ausüben, *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* (1 Kor. 2, 6. 8), die als Urheber des Todes Jesu erscheinen, er weiss von Geistern, die ihn von der Liebe Gottes scheiden wollen (Röm. 8, 38) und spricht von einem Gericht der Christen über Engel (1 Kor. 6, 3). Ohne Zweifel ist das Reich der Geister einer endlichen Aussöhnung mit Gott bedürftig (vgl. p. 75).

Man wende nun nicht ein, dass diese vorhandene Disharmonie und der noch notwendige Sieg Christi, den wir 1 Kor. 15, 23 ff. kennen lernten, eigentlich das Gegenteil besagen von dem, was wir zeigen wollen, dass sie „eine im Kreuzestode geschehene Friedenstiftung im Himmel ausschliessen“ [2]).

Klöpper hat treffend dagegen gesagt: „Dass in dem *εὐδόκησεν* ..... *δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν* nicht ein in allen bezüglichen Subjekten empirisch

[1]) Klöpper, a. a. O. p. 273.
[2]) von Soden, a. a. O. p. 352.

schon vollkommen ausgewirktes Faktum vorliegt, sondern nur der Vollzug des göttlichen Heilsratschlusses mit allgenugsamer, intensivster, seines Zieles vollkommen sicherer Wirkungskräftigkeit.“ Ist denn auch die Versöhnung mit den Subjekten, an die man bei dem „*τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*“ denken muss, schon faktisch geschehen? Bleibt nicht ein grosser Teil der Menschheit, so auch nach des Paulus Meinung „das irdische Gesamtisrael“ in Verblendung trotz der principiell vollzogenen Versöhnung? Dieses im Princip vollbrachte *ἀποκαταλλάσσειν* kann auf verschiedene Weise, vielleicht „durch eine gewaltsame Beugung unter Gottes Macht“, wie Ritschl [1]) sagt, zu seiner wirklichen Erscheinung und zum thatsächlichen Abschluss kommen. Darüber werden wir noch zu reden haben. Jedenfalls meinen wir behaupten zu dürfen, dass die angelologischen Ideenkreise des Paulus in keiner Beziehung den Gedanken an eine durch Christus bewirkte principielle Aussöhnung des Geisterreiches mit Gott unmöglich machen, vielmehr wegen der bei ihm hervortretenden falschen Stellung desselben zu Christus und der in ihm offenbarten Gottesliebe irgendwie eine solche in seinem Bewusstsein vorhanden zu denken ist. Dass sie hier den deutlichen Ausdruck gefunden, den sie sonst entbehrt, findet seine genügende Erklärung in dem polemischen Interesse gegen die Irrlehrer in der Gemeinde. Sie werden in ihrem Engeldienst (Cap. 2, 18) dieselben Wesen als Mittler der Versöhnung und Fürsprecher bei Gott gedacht haben, welche durch unsere Aussage „aus aktiven Versöhnungsmittlern zu passiven Versöhnungsempfängern depotenziert“ [2]) werden.

Eine ernstliche Beachtung dieses polemischen Gesichtspunktes wird „das geflissentliche Verweilen in überirdischen Regionen“ erklären und zu der Anerkennung drängen, dass das auffallende Hervortreten angelologischer Anschauungen zwar den Schein unpaulinischer Herkunft erregen könnte, die einzelnen Vorstellungsformen aber diesen keineswegs bestätigen, vielmehr sehr gut in die Gedankenkreise des Apostels sich einfügen. Dies wird noch augenscheinlicher als bisher in dem folgenden, für uns überaus interessanten Kapitel zu Tage treten.

Bei Ausdeutung des schwierigen Terminus „*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*“ (p. 66—75) sprachen wir die Zuversicht aus, dass unsere Erklärung in diesem Zusammenhange des Kolosserbriefes eine Stütze und Bestätigung finden werde. Wir haben nun den Beweis dafür zu liefern.

Cap. 2, 8 ruft der Verfasser nach der eindringlichen Mahnung, an Christum festzuhalten, den Lesern zu: „*βλέπετε*

---

[1]) Rechtfertigung u. Versöhnung. 1. Aufl. II. p. 251.
[2]) Klöpper, a. a. O. p. 269.

μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν δια τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν."

Gut erklärt Klöpper: „Wenn Paulus die als inhaltsleeres Betrugsmittel der Irrlehrer qualificierte Philosophie zunächst nach ihrem Formalprincip (Erkenntnisgrund) als *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* ausgebildete näher kenntlich gemacht hat, sollte er dieser formalen Charakteristik noch eine zweite, dieser gleichartige (formalistische) haben folgen lassen, was ja in dem Falle anzunehmen wäre, wenn *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* im Sinne von didaktischen Elementen oder Ritualformen verstanden würde? Oder liegt die Annahme nicht ungleich näher, — zumal die praep. *κατὰ* statt der Verbindungspartikel (*καὶ*) wiederholt ist, was die Rede nachdrücklicher macht, — dass der Apostel nach der Heraushebung des Formalprincips auch das Realprincip der bezüglichen Irrlehre kenntlich gemacht haben werde?" Für diese an sich sehr zusagende Annahme spricht auch die dem *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* entgegengesetzte negative Näherbestimmung der betrügerischen Philosophie: *καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*, eine Gegenüberstellung, die auf das deutlichste die Übersetzung „religiöse Anfängerstücke" oder dergleichen ausschliesst. Denn *Χριστός* kann nicht die Lehre Christi, sondern nur die Person bedeuten, mithin werden es auch persönliche Wesen sein, welche die Normen ihres falschen Systems bilden.

Noch unzweifelhafter wird diese Ansicht sich erweisen, wenn man in beiden folgenden Versen, Cap. 2, 9—10 sich die Begründung der Ermahnung ansieht, dass für den Christen nicht diese *στοιχεῖα*, sondern Christus massgebend sein soll: „*ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.*"

Dass das *ὅτι* manchen Exegeten, auch Hofmann, Scrupel machte, ist leicht begreiflich, so lange man sich durch V. 9 nicht vor dem richtigen Gegensatz befand: sollen Engel, oder soll Christus das christliche Verhalten normieren? Der Verfasser warnt dringend davor, durch Geistwesen und nicht durch Christus selbst sein religiöses Leben regeln zu lassen; denn in ihm wohnt die Fülle der Gottheit *σωματικῶς*. Man wird am wenigsten fehl gehen, wenn man mit Klöpper jenes vielgedeutete Adverbium „von derjenigen Bedeutung von *σῶμα* ableitet, die es unzweifelhaft in V. 7 unseres Kapitels hat, wo *σῶμα* im Gegensatz gegen *σκιά* nur das Kernhafte, Wesenhafte, Substanziell-Reale bedeuten kann".

Mit dieser Behauptung also, dass die Gesamtfülle der Gottheit Christo „in wesenhaft-realer Einwohnungsform bleibend immanent sei", wird „Christi Superioritätsverhältnis über jene

die Gottesfülle nur typisch und schattenhaft repräsentierenden Himmelsmächte" zu unzweideutigem Ausdruck gebracht. Wie verkehrt würden sonach die Leser handeln, wenn sie in jenen untergeordneten Geistwesen und nicht in Christus die Norm ihres religiösen Verhaltens sähen, ja wie thöricht; denn in Christus sind sie doch auch, wie weiter ausgeführt wird, *πεπληρωμένοι*. Es mangelt ihnen, sofern sie ihm angehören, nichts von dem, was zu „ihrem vollen, objektiven Heilsbestande gehört". Und an das emphatische *ἐν αὐτῷ* schliesst sich der Relativsatz an, „*ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*". Es ist kaum noch nötig, darauf hinzuweisen, dass unter jedweder Macht und Gewalt, über welche Christus das Haupt genannt wird, himmlische Geistwesen zu verstehen sind, um so mehr aber gilt es, den trefflichen Zusammenhang nachdrücklich zu betonen, in dem nun diese ganzen Gedankenreihen stehen. Die Warnung vor einer Lehre, in welcher Engel und nicht Christus die massgebende Rolle spielen (*κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*), erhält ihre Begründung in der Erwägung, dass in Christo die ganze Fülle der Gottheit wesenhaft-real einwohnt, wovon bei diesen Geistern nicht gesprochen werden kann, ja dass auch die Christen ihren vollen Heilsbesitz gefunden in ihm, der das Haupt aller Engelmächte ist.

Man wird unwillkürlich an den Galaterbrief erinnert, wo ebenfalls diese Engelwesen, mit Christus verglichen, als *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* hingestellt werden!

Durch diese Gedankenverknüpfung scheint uns die Deutung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* als Elementargeister bis zur Evidenz erwiesen zu sein.

Lässt man diesen Schlüssel zum Verständnis unseres Kapitels ausser acht, so muss man freilich immer wieder dieser Stelle gegenüber in die grösste Verlegenheit geraten und mit von Soden (a. a. O. p. 503) zu dem verzweifelten Mittel der Interpolationsannahme des „überflüssigen" zehnten Verses schreiten.

Zur Begründung derselben argumentiert er unter anderm: „*κεφαλή* heisst Christus bei Paulus nur im Verhältnis zur *ἐκκλησία*; die damit bezeichnete Stellung Christi zu den *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* aber ist mit 1 Kor. 15, 24 unvereinbar, wo es vielmehr als noch zu lösende Aufgabe Christi erscheint, *καταργεῖν πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν*, eine für eine *κεφαλή* doch undenkbare Aufgabe." „Paulus kennt Christus als *κεφαλὴ τοῦ ἀνδρός* (1 Kor. 11, 3), also wohl als die höchste, sein Leben beherrschende Macht für den christlichen Mann," sagt von Soden in einem andern Zusammenhang derselben Abhandlung (a. a. O. p. 514); es ist also obige Behauptung wohl nur ein Versehen. Seine Charakterisierung des durch *κεφαλή τινος* bezeichneten Verhältnisses als eines Machtverhältnisses giebt

uns die rechte Bedeutung des Wortes an dieser Stelle. Es wird das „Oberhauptverhältnis“ oder Machtverhältnis Christi über die abhängigen Geistwesen mit polemischer Absicht hervorgehoben; dass aber in einem solchen das *καταργεῖν* in der oben (p. 44—45) erkannten Bedeutung begreiflich ist, kann keinem Zweifel unterliegen. —

Cap. 2, 15 zeigt ebenfalls, wie der einmal richtig erfasste Inhalt der Worte *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* auch in die dunkelsten und vielumstrittensten Zusammenhänge Klarheit zu bringen vermag.

Indem der Verfasser von V. 10 an seine Aussage, dass die Christen in Christus ihren vollen Heilsbestand erlangt hätten, weiter im Einzelnen auseinanderlegt, bezeichnet er die göttliche That, die der Gemeinde Freiheit vom jüdischen Zeremonialgesetz gebracht, zunächst „als Vernichtung des jüdischen Satzungsgesetzes, das Gott ans Kreuz geheftet habe“, und fügt dann hinzu: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.*

Aus der Debatte, die sich an das Medium *ἀπεκδυσάμενος* anknüpfte, scheint uns hervorzugehen, dass es ratsam ist, Hofmanns[1]) Erklärung, die den ursprünglichen und allgemeinen Sinn festhält, nicht ohne Not zu verlassen. Darnach ist als Inhalt des Satzes, wie auch Spitta (a. a. O. p. 269) ihn annimmt, festzustellen: „Gott habe sich die ihn verhüllenden Engelwesen ausgezogen und in ihrer Nichtigkeit zur Schau gestellt, indem er über dieselben öffentlich in Christo triumphiert habe.“ Welches sind nun aber diese Geister, die uns diesmal nicht nur in ihren abstrakten Bezeichnungen *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, sondern auch in dem wohl zu beachtenden *αὐτούς* als konkrete Subjekte (*ἄρχοντες!*) entgegentreten? So lange man an alle Engel den landläufigen Gesichtspunkt anlegte, ob gute oder böse Wesen gemeint sind, konnte man mit Meyer[2]) nur dämonische, satanische Mächte an dieser Stelle annehmen. Es ist kaum nötig, die Schwierigkeiten ausdrücklich hervorzuheben, die diese Fassung zur Folge hat. Wie soll da der Zusammenhang zu denken sein? Mit dem Vorhergehenden will Meyer einen solchen durch die Überlegung constatieren: „In dieser Abstellung des Gesetzes lag der Sieg und Triumph Gottes über die teuflischen Mächte, da diese in der Sünde ihre widergöttliche Gewalt haben, die Sünde aber ihre Gewalt im Gesetze (1 Kor. 15, 56), mit dem Gesetze also die teuflische Gewalt steht und fällt.“ „Als ob die teuflische Macht bei den Heiden, wo kein Gesetz war, keine Herrschaft gehabt hätte[3])!“

---

[1]) Die h. Schrift N. T. Bd. 4, 2. p. 82.
[2]) Kommentar, p. 99.
[3]) von Soden, a. a. O. p. 505.

Aber abgesehen davon, wie schliesst sich der folgende Vers mit seinem οὖν an diesen an? In direkter Verknüpfung mit V. 14 läge die Sache einfacher, nun aber steht diese Aussage über die satanischen Geister dazwischen! „In wiefern konnte der Apostel durch den Hinweis auf die den diabolischen Mächten entzogene Gewalt den Irrlehrern die Berechtigung aberkennen, ein verdammendes Urteil um deswillen über die Leser zu fällen, weil sie sich von der Befolgung gewisser levitisch-asketischer und kultischer Gebote für emancipiert erachten [1])?“ Es ist ein widersinniger Gedanke, die Irrlehrer hätten dadurch zur Beobachtung jener Vorschriften die Leser verleiten wollen, dass sie dieselben als unter dem Schutz satanischer Mächte stehend erklärten. Achtet man auf V. 18, wo die Irrlehre als eine θρησκία τῶν ἀγγέλων charakterisiert wird, bei welcher doch niemand an eine Verehrung satanischer Mächte denken kann, so häufen sich die Unzuträglichkeiten so, dass Holtzmann [2]) mit seinem Urteil recht haben würde, der Vers „unterbricht geradezu den Übergang des Gedankens von 2, 14, wo die Polemik gegen den Judaismus vorbereitet war zu 2, 16, wo dieselbe beginnt“, wenn nicht eine andere Deutung als diese auf teuflische Geister zu geben wäre. An solche ist eben nicht zu denken, wie auch die Benennungen ἀρχαί und ἐξουσίαι ohne nähern Zusatz kein Recht geben, sie in anderm Sinne zu nehmen, als sie Cap. 2, 10 und Cap. 1, 16 gebraucht sind, sondern es sind die στοιχεῖα τοῦ κόσμου gemeint, jene Elementargeister, denen das unmündige Judentum im Gesetze unterstellt war: sie hat Gott in ihrer Nichtigkeit in Christus öffentlich dargestellt.

Der Einwand von Sodens (a. a. O. p. 506): „nach Paulus aber hat Christus seine Geisterfeinde nicht im Kreuze überwunden, sondern in einem viel später fallenden Kampfe, der im Zusammenhang mit seiner Wiederkunft steht,“ ist für uns eben so wenig stichhaltig, wie wir den Vorwurf „der Flucht in eine Engelwelt“, den er gegen Klöpper erhebt, als berechtigt anerkennen und für uns fürchten können.

Denn wir haben bei Paulus dieselben Ideenkreise gefunden, die hier den falschen Lehrern nur deutlicher und in der Formulierung schroffer entgegengehalten werden. Wenn er 1 Kor. 8, 5 als bekannte Thatsache eine Menge Engelwesen nennt, denen der Christ nunmehr enthoben ist, wenn er die Elementargeister als ἀσθενῆ und πτωχά kennzeichnet und den Verlust ihres Aufsichtsrechtes über die durch Christus dem Gesetze entwachsenen, mündig gewordenen Söhne hervorhebt (Gal. 4, 3. 9), wenn er, der Gesetzesfreie, sich rühmt, dass keiner dieser

[1]) Klöpper, a. a. O. p. 425.
[2]) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. p. 156 ff.

Engel ihn von der in Christo offenbarten Gottesliebe trennen könne (Röm. 8, 38), so sind doch dadurch gewiss die Engelmächte in ihrer Nichtigkeit in Christo dargestellt, und diese ganze paulinische angelologische Vorstellungswelt hat unleugbar in unserm Satze einen durchaus korrekten Ausdruck gefunden.

Ein Punkt bedarf noch der Erörterung. Wie verhält sich diese Aussage, nach der Gott Engel von sich abgethan und in Christo über sie triumphierte zu der versöhnenden Thätigkeit, die sich nach Cap. 1, 20 ja auch auf die himmlischen Wesen erstreckt? von Soden[1]), der zwar beide Stellen für Einschiebsel hält, sie aber einem und demselben Interpolator zuschreibt, muss auch das Verhältnis der zwei Stellen ins Auge fassen; er thut dies, indem er nicht gerade sehr anerkennend für seinen Verfasser — wie man ja überhaupt gerne solchen Interpolatoren etwas am Zeuge flickt! — bemerkt: „Diese Versöhnung der himmlischen Mächte nun denkt sich der Interpolator nach 2, 15 freilich als eine sittlich ganz unvermittelte, höchst gewaltsame; wohl unter dem Einfluss von 1 Kor. 15, 24 ff.: indem er, was dort von dem eschatologischen Werk Jesu gelehrt ist, an das Versöhnungswerk knüpft, entsteht der Widersinn einer erzwungenen Versöhnung, eines „cogite intrare“ in der Geisterwelt. Auch hierfür kennen wir keine Parallele in der neutestamentlichen Litteratur; in derselben Gedankenlinie mögen Luc. 10, 18. Joh. 12, 31 liegen.“ Gut ist der Weg, den von Soden hier einschlägt, nämlich sich über den nähern Sinn der allgemein gehaltenen Andeutung von einer Versöhnung auch in den himmlischen Regionen an dieser Stelle Aufklärung zu verschaffen. Nur muss man dann von dort nicht ohne weiteres die Anschauung einer faktisch vollendeten Friedensstiftung und Versöhnung mitbringen, dann allerdings kommt ein „Widersinn“ heraus, sondern man muss auch wirklich die Art und Weise, wie die in Christi Tod principiell vollzogene Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses der Geisterwelt zu Gott zu ihrer thatsächlichen Wirklichkeit gebracht wird, aus diesem Satze herauslesen; denn dieses zeigt uns, wie der Verfasser dieselbe gedacht hat.

Durch eine solche, nach Holtzmann[2]) „mit vollem Recht getroffene Combination“ unserer Stelle mit Cap. 1, 20 hat auch Ritschl[3]) die richtige Erläuterung und Beziehung beider ausgesprochen.

Er constatiert in der paulinischen Anschauung eine weder definitiv gute, noch definitiv böse Klasse von Engeln, welche

[1]) A. a. O. p. 694 (vgl. p. 395).
[2]) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. p. 232.
[3]) Rechtfertigung und Versöhnung. II. 1. Aufl. p. 251.

in relativem Widerspruch gegen Gott stehen konnten und eine gewaltsame Beugung unter Gottes Macht erfahren mussten: die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. „Wenn nun Kol. 1, 20 die Absicht Christi dahin festgestellt wird, nicht bloss sündige Menschen, sondern das All in die rechte Stellung auf sich und damit auf Gott zu bringen, wenn die Frieden schaffende Wirkung seines Opfers auch auf die himmlischen Wesen ausgedehnt wird, so kann der Leser des Briefes einen Erfolg dieser Absicht wohl in den Gesetzesengeln finden, welche, indem ihr Werk durch die Sündenvergebung an die Juden mit Schmach ungültig gemacht worden, dadurch aus ihrer angemassten Selbständigkeit in die Unterordnung unter Gott zurückgebracht sind." Nur möchten wir die *ἐξουσίαι* und *ἀρχαί* nicht auf die Gesetzesengel beschränkt haben, sondern ebenso allgemein wie die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gefasst wissen.

Auch Holtzmann (a. a. O. p. 232) meint, dass sich „die angeführten Stellen als unter sich wohl übereinstimmende Teile desselben Bewusstseins erweisen", fügt jodoch hinzu, dass sie „dagegen in einem durchaus disparaten Verhältnis zur paulinischen Ideenwelt stehen", eine Behauptung, deren Haltlosigkeit aus den obigen Ausführungen hervorgeht, da so wenig „alle Voraussetzungen zu einer Vorstellungswelt, wie die Kol. 1, 20. 2, 15. Eph. 3, 10 vorliegende ist, fehlen", dass vielmehr diese Ideenkreise selbst beim Apostel nachzuweisen sind.

Es schwinden alle Bedenken und Schwierigkeiten in geradezu überraschender Weise, wenn man einmal zu der richtigen Deutung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gekommen ist und dieselben auch hier unter dem Namen *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* wiederfindet. Wie Spitta (a. a. O. p. 270) über das Verhältnis dieser verschiedenen Bezeichnungen für dieselben Wesen die einleuchtende Bemerkung macht, „der Ausdruck *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* unterscheidet sich von dem damit abwechselnden Begriffe *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* so, dass mit letzterem Begriffe die Engel bezeichnet werden, sofern sie ein Herrschaftsgebiet haben, mit ersterem das Gebiet genannt wird, das sie durch Einwohnung beleben", hat er auch den ganzen behandelten Gedankenzusammenhang in das klare Ergebnis, dem wir uns nur anschliessen können, zusammengefasst: „Damit dass Christus mit der ganzen Fülle der Gottheit offenbar wurde, ist die Macht jener Geister beseitigt; wie Gott durch Christus das Gesetz aus dem Mittel gethan hat, so hat er in ihm über jene Engel triumphiert und dieselben in ihrer Niedrigkeit im Verhältnis zu Christus, durch den sie geschaffen sind, und der als ihre *κεφαλή* dasteht, hingestellt.

Aus dieser Thatsache folgt für die Leser, dass die Verpflichtung zum Halten bestimmter Festzeiten für sie aufgehört

hat und ebenso das Gebundensein an gewisse Speisen.“ — Gerade das Letztgenannte ist uns aber wieder ein beiläufiger Beweis, wie recht wir hatten, die *στοιχεῖα* nicht auf Sternengeister zu beschränken, sondern von Elementargeistern im allgemeinen zu fassen (vgl. p. 70 ff.).

Durch diese Erklärung haben wir einen vollständig durchsichtigen Zusammenhang auch mit V. 18. Niemand darf die Leser wegen Nichtbefolgung der erwähnten Satzungen richten, niemand soll ihnen den Siegespreis aus Wohlgefallen an einer falschen Demut oder an einer Engelverehrung streitig machen, den Christus für sie errungen hat, Cap. 2, 18: „*μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκίᾳ τῶν ἀγγέλων ἃ* [*μὴ*] *ἑόρακεν ἐμβατεύων.*“

Das *βραβεῖον*, der Siegespreis, welcher ihnen aus dem göttlichen Triumphe über die Engelwesen — diese Rückbeziehung des *καταβραβευέτω* auf *θριαμβεύσας* ist unverkennbar — „rechtlich und kampfordnungsgemäss“ zukommt, ist eben die Freiheit von allen den Institutionen, über welche die Elementargeister als Aufseher gestellt waren, die nun durch Christus ihr Aufseheramt verloren haben. Dieser kostbare Kampfpreis soll ihnen nicht aufs neue entrissen werden. Wer aber sollte denn dies versuchen?

Die Irrlehrer, welche wohl besonders demütig zu sein glaubten, wenn sie, von der Unnahbarkeit und Heiligkeit Gottes durchdrungen, den himmlischen Mächten sich zuwendeten und in der Befolgung der diesen Geistern nach dem Glauben der Zeit unterstehenden kultischen Gebräuche und Zeremonialgesetze ihnen einen ehrfurchtsvollen Dienst leisteten (*θέλων . . . . ἀγγέλων*).

Das Vorhandensein aber solcher Leute in der Gemeinde, die im Festhalten an der zeremonialen Lebensordnung zu einem besonders demütig sein wollenden Engeldienst sich verirrten, visionäre Erscheinungen dafür geltend machten, wie das „*ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων*“ zeigt, und im Zusammenhange damit an die untergeordneten Mächte, nicht an Christus, das Haupt derselben, sich hielten (*οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν* V. 19), macht es, wie wir schon ausdrücklich betonten, unmöglich, die systematische Behandlung und Hervorhebung der angelologischen Gesichtspunkte in unserm Schreiben zu einer Waffe gegen die paulinische Abfassung zu gebrauchen.

Ebenso wenig braucht die Irrlehre selbst, die *θρησκία τῶν ἀγγέλων*, welche ihnen vorgeworfen wird, auf eine spätere, als die apostolische Zeit zu führen. Wer die ungemein reiche angelologische Vorstellungswelt jenes Zeitalters [1]) kennt, in die wir, besonders zur Erläuterung von Gal. 4, 3. 9, einen flüchtigen

[1]) Vielleicht ist auch mit Klöpper an Einflüsse der Essener zu denken; vgl. über deren Engellehre Josephus Bell. Jud. II, 8, 7.

Blick nur gethan, wird uns darin beistimmen. Gfrörer [1]) wenigstens kommt, nachdem er in dem mehrfach citierten Kapitel „über die Lehre von den höhern Geistern“ im „Jahrhundert des Heils“ einen Überblick gegeben, zu dem Geständnis: „Nach den angeführten Zeugnissen ist fast die ganze Wirksamkeit Gottes auf die Welt durch Engel vermittelt. Dieser Glaube war nicht ohne eigentümliche Gefahren. Leicht konnte man auf den Wahn geraten, dass statt Gottes die Engel verehrt werden sollen, weil sie den Menschen mehr helfen, als der Ewige. Dass es zur Zeit des zweiten Tempels wirklich Menschen gab, die dies lehrten, ersehen wir aus dem Ausspruche des Apostels Paulus Kol. 2, 18.“

Unter den Gründen, weshalb trotz alle diesem von Soden, in Konsequenz seiner früheren Anschauungen, auch einen Teil dieses Verses von *θέλων — ἐμβατεύων* als Interpolation erklärt, könnte vielleicht die Bemerkung beweisend erscheinen: „Dass Paulus solche einschneidenden Momente der eingedrungenen Lehre nur so flüchtig gestreift hätte, ist nicht denkbar; zumal die Berufung auf Visionen konnte Paulus nicht leicht nehmen!“ Aber da es Paulus gar nicht in den Sinn kommt, die Realität solcher Geister zu leugnen, sondern er nur ihre Unterordnung durch Christus und Bedeutungslosigkeit für das christliche Leben behauptet, braucht er auf diese Visionen nicht näher einzugehen. Gegen die *θρησκία τῶν ἀγγέλων* aber hat der Verfasser sich gewiss in seinem Briefe durch alle die hervorgehobenen Momente genügend verwahrt. Allerdings kann man nicht verlangen, dass er sich wie ein Theologe des neunzehnten Jahrhunderts gebärdet, der, wenn er von Engeldienst hört, sofort das Gespenst des Gnosticismus auftauchen sieht! Es liegt seinem Bewusstsein diese Erscheinung im religiösen Leben zu nahe.

Hat er nicht selbst das ganze Heidentum unter dem Gesichtspunkte eines Dienstes dieser Geistwesen angeschaut (1 Kor. 8, 5), der ihm in bestimmten Fällen zur Dämonenverehrung wird (1 Kor. 10, 20)? Ja, wenn er die Galater, die in Gefahr stehen, sich von judaistischen Irrlehrern verleiten zu lassen, fragt: „*πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε;*“ mutet uns nicht dieser von dem Apostel erwartete Dienst der Elementargeister, den er mit der von ihnen, als Heiden, den Göttern erwiesenen Verehrung in Parallele setzt, eben so an, wie wenn wir hier von der *θρησκία τῶν ἀγγέλων* lesen? —

Dementsprechend wird auch der richtige Standpunkt der Leser dem Gebahren der Irrlehrer gegenüber als ein Abgestorbensein von den Elementargeistern charakterisiert, Cap. 2, 20: „*εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου.*“

[1]) Jahrhundert des Heils. I. p. 376.

Es bedarf kaum noch des Hinweises, wie gut hier wiederum die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in der Deutung als Engelwesen sich in den Zusammenhang eingliedert. „Auch die Construktion *ἀποθνήσκειν ἀπὸ τῶν* statt *τοῖς στ.* erscheint begreiflicher und angemessener, wenn wir unter den *στ. τ. κ.* nicht rituelle Elementarsatzungen, sondern persönliche Himmelsgewalten verstehen [1])." Ihrer Machtsphäre und pädagogischen Aufsichtsgewalt sind die Leser durch Christus für immer entzogen. —

Wenn man sich aus dem Charakter der Irrlehre, so weit wir sie aus den Andeutungen dieses Briefes erkennen können, klar macht, weshalb die angelologischen Anschauungen einen so breiten Raum einnehmen, während sie in den älteren Schreiben mehr in gelegentlichen Äusserungen, aber in derselben principiellen Bedeutung und Ausdehnung, im Galaterbrief auch in längerer systematischer Beweisführung zu Tage treten (Cap. 4, 3. 9), so wird man nicht mit Holtzmann (a. a. O. p. 298) urteilen dürfen, „dass Paulus in diese transcendentalen Regionen nur erst hineinblickt", die „hier dagegen zum ausschliesslichen Gegenstand der Spekulation gemacht" sind. Wir glauben vielmehr mit vollem Recht behaupten zu können, dass hier wie dort in den angelologischen Vorstellungskreisen eine solche Harmonie zu Tage tritt, dass diese Momente in keiner Weise die Nötigung enthalten, einen andern Verfasser des Kolosserbriefes als Paulus anzunehmen.

Der Epheserbrief.

In diesem Schreiben ist die Angelologie nicht so sehr ein Hauptangriffspunkt der Kritik geworden, wie in dem Briefe an die Kolosser; eine hier zu constatierende Übereinstimmung mit den anerkannten Briefen würde deshalb für die Echtheitsfrage nicht von so grosser Bedeutung sein.

Die erste Aussage des Schreibens über die Geisterwelt, Cap. 1, 10: „*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*" hat eine stets betonte Verwandtschaft zu dem betrachteten Verse Kol. 1, 20. An beiden Stellen wird über *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς* oder *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* etwas ausgesagt, dort das *ἀποκαταλλάσσειν* durch Christus, hier das *ἀνακεφαλαιοῦν*. Es sollte nicht mehr geleugnet werden, dass in dem „*τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς*" ebenso wie in dem fast gleichen Ausdruck des Kolosserbriefes, die Geisterwelt, wenn sie nicht ausschliesslich gemeint ist, doch mit einbegriffen sein muss. Mit Berufung auf die besagte Kolosser-

[1]) Klöpper, a. a. O. p. 455.

stelle, an welcher wir die mit den paulinischen Vorstellungen recht wohl vereinbare Anschauung einer Versöhnung Gottes mit der Engelwelt nachgewiesen haben, können wir uns hier kürzer fassen, weil die Möglichkeit eines *ἀποκαταλλάσσειν* die eines *ἀνακεφαλαιοῦν* mitsetzt. Man hat gerne, um die auffallende Rede von einer Ausdehnung der versöhnenden Thätigkeit Christi auf die Engel zu umgehen, die beiden Begriffe geradezu in einander aufgehen lassen. Wir können dem nicht beistimmen, obwohl der mit beiden Terminis bezeichnete Vorgang in dem Reiche der Geister nicht ein durchaus verschiedener ist. Erfuhren wir im Kolosserbrief von einer principiell vollzogenen Versöhnung und auch von einem Wege, auf welchem sie zu ihrer endlichen, thatsächlichen Wirklichkeit gelangen soll, so scheint uns in diesem *ἀνακεφαλαιώσασθαι* dieselbe Thatsache nach ihrem Schlusseffekt bezeichnet zu sein. So wird es sein, wenn jene Versöhnung einmal ihre reale Verwirklichung im Verhältnis der Dinge zueinander gefunden hat. — Das Kompositum *ἀνα κεφαλαιοῦν* könnte auf eine einstmals unter den Engeln schon vorhanden gewesene Einheit hinweisen, obwohl „das der rhetorischen Terminologie der Klassiker entlehnte Wort“ [1]), welches dort bekanntlich „die Hauptpunkte einer Auseinandersetzung am Schluss zusammenfassen“ heisst, nach Analogie von Röm. 13, 9, nicht notwendig darauf zu führen braucht. —

Die an der folgenden Stelle stark hervorgehobene Unterordnung der Engel unter Christus kann uns ebenfalls nicht auffallen. Ebenso gut, wie wir im Philipperbriefe das Kniebeugen und preisende Zeugnis der Engel aus paulinischen Andeutungen verstehen, wie wir auch im Briefe an die Kolosser das Oberhauptverhältnis Christi über die himmlischen Mächte (Kol. 2, 10: *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς*) aus den an die *στοιχεῖα* sich anschliessenden Gedankenreihen begreifen, könnten wir uns ganz wohl im Munde des Apostels die Aussage Cap. 1, 20 denken, dass Gott Christus von den Toten auferweckte „*καὶ καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*“. Auch die offenbar wieder Engelordnungen verratenden Namen finden sich bis auf einen (*κυριότητες*) bei Paulus in den ältern Schreiben. —

In ganz neue Ideenkreise scheint auf den ersten Blick die seltsame Äusserung zu führen, der Briefsteller habe die Anordnung des in Gott verborgenen Geheimnisses zu lehren, „*ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*“ (Cap. 3, 10).

[1]) R. Schmidt, Die paulinische Christologie. p. 184.

Während noch Matthies [1]), trotz des ausdrücklich hinzugefügten *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, die Worte auf weltliche Obrigkeiten bezog, kann man heute solche Versuche, den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, glücklicherweise als überwunden ansehen. Aber was soll man nun mit dem Gedanken anfangen, dass durch die Gemeinde der Engelwelt Gottes Weisheit bekannt wurde? Was in den Kommentaren darüber gesagt ist, von dem ehrlich resignierenden Geständnis: „es lässt sich keine verständige Antwort darauf geben" [2]), bis zu den weitläufigen Raisonnements bei Harless [3]) und Hofmann [4]), kann wohl kaum eine befriedigende Lösung genannt werden.

Man darf zunächst nicht übersehen, dass unsere Aussage der Inhalt eines Absichtssatzes mit *ἵνα* ist. In nahem Anschluss an die dem Paulus durch die göttliche Gnade zugewiesene Aufgabe, „*φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*" wird als ein Zweck derselben ausgeführt, damit jetzt bekannt würde — *γνωρισθῇ νῦν* im Gegensatz zu *τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων* — durch die Gemeinde den himmlischen Mächten die Weisheit Gottes! Hiermit wird dieser Thatsache eine ausserordentlich grosse Wichtigkeit zugeschrieben, und eine wirklich einleuchtende und durchschlagende Erklärung müsste zeigen, dass diese durch die Gemeinde vollzogene Belehrung der Engel in irgend einer Beziehung zu dem specifisch heidenchristlichen, paulinischen Evangelium steht! Ist eine solche zu geben?

Ein Rückblick auf das bisher gefundene angelologische Vorstellungsmaterial wird eine gewisse Verwandtschaft mit Kol. 2, 15 kaum übersehen lassen. Dort sahen wir, dass Gott die mit den *στοιχείοις* identischen *ἀρχαί καὶ ἐξουσίαι* in Christo in ihrer Nichtigkeit zur Schau stellte; seitdem Christus in die Welt gekommen, ist die nun mündige Menschheit der Aufsicht dieser Elementargeister enthoben; hier erfahren dieselben *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* durch die christliche Gemeinde die mannigfaltige Weisheit Gottes. Diese Ideenkreise decken sich. Denn jene Geister alle, denen nach Paulus die vorchristliche Menschheit unterthan war, sehen sich plötzlich durch das Bestehen der christlichen Gemeinde bei einer stets wachsenden Zahl ihres Einflusses beraubt und müssen die vielen Wege kennen lernen, auf denen Gott den Menschen zum Heile verhelfen kann. Zwar haben auch diese Engel, diese *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* (1 Kor. 2, 6 ff.) eine Weisheit, aber nicht die *θεοῦ σοφίαν ἐν*

---

[1]) Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser. Greifswald 1834.
[2]) Rückert, Der Brief Pauli a. d. Epheser. 1834.
[3]) Kommentar über d. Brief Pauli a. d. Epheser ². 1858.
[4]) Die h. Schrift N. T. Bd. 4, 1.

μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεος πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν (V. 7); vielmehr sagt der Apostel ausdrücklich, dass diese göttliche Weisheit „*οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν*“ (V. 9). Nun wohl, jetzt belehrt das Bestehen der Christengemeinde, welcher das *μυστήριον ἀποκεκρύμμενον* (V. 9) enthüllt ist, diese Geistwesen über die *πολυποίκιλος σοφία θεοῦ*. Erwägt man auch die bei der schlagenden Parallele aus dem Korintherbriefe (vgl. p. 12—13) zur Erläuterung beigefügten Belege und erinnert sich, dass auch nach 1 Kor. 4, 9 Paulus Engel als aufmerksame Beobachter seines apostolischen Lebens weiss, so wird man gestehen müssen, dass auch diese Vorstellung sich gut den paulinischen Gedankenkreisen eingliedert.

Und diese Auslegung erfüllt auch die oben dargelegte Anforderung des Zusammenhanges. Denn dass diesen über jüdisches und heidnisches Zeremonialgesetz waltenden Elementargeistern die mannigfaltige Gottesweisheit und damit ihre eigene Ohnmacht durch die Christengemeinde offenbar werde, konnte ganz wohl als ein Zweck der Verkündigung des gesetzesfreien, heidenchristlichen Evangeliums betont werden. —

Eine direkte Parallele aus den Hauptbriefen für die fernere angelologisch bedeutsame Aussage kann allerdings nicht beigebracht werden, wenn man dieselbe so fasst, wie der einfache Wortsinn es zu verlangen scheint. Cap. 3, 14. 15 ist zu lesen: „*τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.*“

Da mit der Bezeichnung *πατριά* = genus, familia die Engelordnungen unter den Begriff der Familie gesetzt sind, finden die Ausleger diese Benennung zwar „merkwürdig“, beeilen sich aber fast alle zu versichern, dass von einer leiblichen Abstammung der Engel „natürlich nicht die Rede sein kann“ [1]). Sie glauben vor den Consequenzen, die aus dieser Bezeichnung folgen, einmal durch die Paronomasie (*πατέρα — πατριά*) geschützt zu sein, welche den Ausdruck veranlasste, sodann durch die Beobachtung, dass, nach Mtth. 22, 30 zu schliessen, im neutestamentlichen Zeitalter gerade der geschlechtslose Zustand als ein Charakteristikum der Engel gegolten haben muss. Es würde somit aus diesem Verse mit Bestimmtheit nur wieder die Annahme verschiedener Engelklassen zu schliessen sein. Dagegen aber bemerkt Holtzmann (a. a. O. p. 301): „Da hier *πατριά* ein auf einen Ahnherrn sich zurückführendes Geschlecht bedeutet, so werden dadurch die Engelordnungen unter den Begriff der Familie gestellt, und ergiebt sich die Vorstellung nicht bloss verschiedener Klassen, sondern auch verschiedener Abstammungen und

[1]) Weiss, Bibl. Theol. d. N. T. § 104. Anm. 2. p. 434.

Verwandtschaftsverhältnisse der Engel, womit das abstrakte Schema der gnostischen Systeme bereits gegeben ist."

Fordert die Wortbedeutung, ihm beizustimmen, so halten wir doch den Schluss auf den gnostischen Ursprung nicht für zwingend. Im apostolischen Zeitalter fehlt gegenüber der Meinung des Matthäusevangeliums nicht eine sehr weitverbreitete, von uns öfter besprochene Vorstellung von sinnlich geschlechtlichen Neigungen in der Engelwelt, aus welcher heraus auch Paulus 1 Kor. 11, 10 Vorschriften für das Verhalten der Frauen notwendig erachtete.

Allerdings ist es immer noch etwas anderes, geschlechtliche Vergehen bei Engeln möglich oder wirklich zu denken, und sie selbst als von einander abstammende Familien anzusehen; aber auch diese Voraussetzung ist im Buche Henoch angedeutet. Es wird an verschiedenen Stellen von Kindern der Engel gesprochen. So heisst es Cap, 69, 4 von dem Engel Jequn: „Das ist der, welcher alle die Kinder der Engel verführt;" Cap. 71, 1: „Und es geschah darnach, dass mein Geist verborgen (entrückt) wurde und in den Himmel erhoben; da sahe ich die Söhne der Engel, wie sie auf Feuerflammen traten." — Cap. 39, 1 werden die Engel als „die auserwählten und heiligen Kinder" bezeichnet. — Cap. 106, 5 sagt Lamech seinem Vater: „ich habe einen eigentümlichen Sohn gezeugt; er ist nicht wie ein Mensch, sondern gleich den Kindern der Engel des Himmels und ist anders geartet, nicht wie wir, seine Augen sind wie die Strahlen der Sonne und sein Angesicht leuchtend." —

Unter den dämonologischen Anschauungen unseres Briefes erregten die Cap. 2, 2 ausgesprochenen besonders die Aufmerksamkeit der Exegeten. Von den Sünden der Leser wird gesagt: „*ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.*"

Man hat wohl gemeint, mit *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου* sei nach gnostischer Weise ein persönliches Wesen bezeichnet, und zwar sei dieser Äon durch die Zusammenstellung mit *τοῦ κόσμου* in offenbarer Polemik gegen die Äonenlehre des Gnosticismus als der Satan charakterisiert. Aber hierfür scheint uns auch in der Parallele *κατὰ τὸν ἄρχοντα* keine Nötigung vorzuliegen, da ja keine Gegenüberstellung stattfindet, vielmehr wird *αἰών* in derselben Bedeutung, wie Cap. 1, 21 zu nehmen sein.

Dagegen ist selbstverständlich unter der zweiten Norm, nach welcher die Leser einst wandelten, ein persönliches Wesen und zwar der Teufel verstanden. Das ist leicht einzusehen, schwierig aber ist die Einzelerläuterung der seltsamen Bezeichnung „*ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*".

ἐξουσία geht noch an; ἐξουσίαι als Geistmächte haben wir oft genug gelesen, und es wird Satan durch diesen Collektivbegriff als Herrscher über Geister genannt sein, die durch den Zusatz τοῦ ἀέρος von andern ἐξουσίαις deutlich unterschieden werden.

Wie aber erklärt sich gerade dieser Zusatz? Die früher beliebten Umdeutungen in τοῦ σκότους oder τοῦ κόσμου sind füglich unbeachtet zu lassen; sonst sind hauptsächlich drei Auslegungen zu erwähnen: die am weitesten verbreitete Ansicht Meyers, der eigenartige Versuch Hofmanns [1]) und die Anschauung Hahns [2]).

Die auf den ersten Blick annehmbarste Auffassung des Genetivs ἀέρος als Angabe des Aufenthaltsortes der satanischen Geistwesen, die Meyer vorträgt, wird sowohl wegen der auffallenden Vorstellung, die ihr zu Grunde liegt, als auch wegen der Lokalbestimmung für die bösen Geister in Cap. 6, 12 unseres Briefes zurückgewiesen, wonach dieselben „ἐν τοῖς ἐπουρανίοις" weilen. Darf man diese Ortsbestimmung so deuten, dass sie dem mit τοῦ ἀέρος bezeichneten Wohnort entspricht? Hofmann nennt es „eine nicht zu rechtfertigende Willkür „ἐν τοῖς ἐπουρανίοις" an jener Stelle anders zu deuten, als es sich in demselben Briefe wiederholt gebraucht findet". Er sieht sich aber auch bei dieser Aussage nicht gezwungen, die Vorstellung von einem Wohnen der teuflischen Wesen in der Luft anzunehmen. Die Auslegung Hofmanns hat Wandlungen erlebt. Während er früher „ἀήρ und πνεῦμα nur für verschiedene Bezeichnungen derselben Sache" und zwar ἀήρ „für eine abschätzige Bezeichnung dieses πνεῦμα" hielt, sah er die Unmöglichkeit dieser Deutung selbst ein und änderte sie in der zweiten Auflage seines „Schriftbeweises" dahin, dass er, ähnlich wie 2 Kor. 4, 4, eine Häufung von Genetiven annimmt und die Deutung giebt: „Die Luft des in den Ungehorsamen wirkenden Geistes ist die durch das Wehen desselben gebildete Atmosphäre. So lange sie diesen Geist ihren Geist sein lassen, leben sie in der Luft desselben und atmen sie gleichsam ein, in einer Luft, welche das Herrschaftsgebiet Satans ist." Schwerlich werden viele diesen geistreichen Einfall für eine wirkliche Erklärung unseres Verses ansehen, obwohl die Wohnungsfrage der teuflischen Geister dadurch eine Lösung gefunden haben würde. Eher noch könnte die Meinung Hahns, die denselben Erfolg mit sich bringt, einleuchtend erscheinen: „Nach unserer Ansicht heisst ἐξουσία τοῦ ἀέρος die luftige, d. h. luftartige Macht, so dass durch den Genetiv τοῦ ἀέρος der Charakter der ἐξουσία, von welcher die Rede

[1]) A. a. O. p. 59; vgl. Schriftbeweis. I. p. 454.
[2]) Die Theol. d. N. T. p. 327 f.

ist, näher bezeichnet wird. Sie wird eine luftige genannt, um dadurch anzudeuten, dass die einzelnen bösen Geister, welche diese *ἐξουσία* bilden, nicht rein geistige, sondern nur luftartige, d. h. geistähnliche Wesen seien, indem von der Ansicht ausgegangen wird, dass die Luft zwar ein Analogon des Geistes (vgl. Joh. 3, 8), nicht aber etwas wirklich und wahrhaft Geistiges sei.“ In sprachlicher Hinsicht verweist er auf Ausdrücke, wie *ὁ κύριος τῆς δόξης* (1 Kor. 2, 8. Jac. 2, 1), *σῶμα τῆς δόξης* (Phil. 3, 21), *σῶμα σῆς σαρκός* (Kol. 1, 22), u. a. m. und führt zur Unterstützung seiner Ansicht aus den Testamenten der XII Patriarchen, test. Levi, c. 3 an: „*ὁ γὰρ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἀγαπῶν τὸν πλήσιον αὐτοῦ ὑπὸ τοῦ ἀερίου πνεύματος τοῦ Βελίαρ οὐ δύναται πληγῆναι*,“ wo er ‚*τὸ ἀέριον πνεῦμα*‘ in demselben Sinn verstehen will.

Aber zugegeben, dass dieser Genetiv sprachlich als eine Kennzeichnung der physischen Natur der Dämonen gelten könnte, so ist ein schwerwiegender Einwurf gegen Hahn das vollständige Schweigen der sonstigen Litteratur über diesen charakteristischen, hier so selbstverständlich behandelten Unterschied zwischen den guten und bösen Geistern. Hierin steht es mit der Auffassung, der *τοῦ ἀέρος* eine lokale Bestimmung ist, anders; sie ist in der Lage, auf eine weite Verbreitung ähnlicher Vorstellungen hinzuweisen.

Dem Buche Henoch wird die Luftregion als Wohnstätte böser Geister schon bekannt sein. In einer Stelle, die allerdings im äthiopischen Text nicht unbedeutend von den griechischen Bruckstücken des G. Syncellus [1]) abweicht, Cap. 15, 10—11 lesen wir: „Und die Geister des Himmels haben im Himmel ihre Wohnung, aber die Geister der Erde, die auf der Erde geboren wurden, haben auf der Erde ihre Wohnung. Und die Geister der Riesen, welche auf die Wolken sich stürzen (oder: in den Wolken hausen), werden verderben und herabstürzen (aus den Wolken) und Gewaltthat thun.“ Bei 1 Kor. 10, 20 lernten wir schon die „Geister der Riesen“ als Dämonen kennen (vgl. p. 30).

Auch Philo weist seinen Mittelwesen, diesen aus platonischen Ideen, stoischen Kräften, heidnischen Dämonen und jüdischen Engeln construierten, schwankenden Gestalten die Luft als Wohnsitz an, so De gigantibus I. 263 Mang. (Richter 2. Bd.): „*οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δὲ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.*“

Besonders klar enthält die Ascensio Jesaiae diese Anschauungswelt. Cap. 10 wird erzählt, dass Jesus durch alle sieben Himmel herabsteigt und stets die Gestalt der in den

[1]) Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch. p. 111.

betreffenden Himmeln wohnenden Engelscharen annimmt; endlich kommt er in das Firmament (V. 29–31): et rursus descendit in firmamentum, ubi princeps huius mundi habitat et dedit commeatum iis qui a sinistra et species eius sic ut eorum et non glorificarunt eum ibi, sed in rixa erant alius contra alium dimicantes, nam ibi erat potestas mali et rixa quae in (de) minutissimis (rebus). Et vidi cum descendit et assimilatus est angelis aëris isque fuit sicut unus ex iis. Et non dedit commeatum, nam alius alium dirripiebat et iniuria afficiebat.

Der genaue Unterschied zwischen dem firmamentum und dem Luftreich, der hier gemacht wird, ist Cap. 7, 9 desselben Buches, wo die Himmelfahrt des Jesaia erzählt wird, verwischt: „et ascendimus in firmamentum, ego et ille, et ibi vidi Sammaëlem eiusque potestates."

Origenes teilt dieselbe Vorstellung in der Exhortatio ad martyrium, Cap. 45: „*ὑπὲρ τοῦ παραμένειν ἐν τῷ παχεῖ τούτῳ καὶ περιγείῳ ἀέρι δεόμενοι τροφῆς τῆς διὰ τῶν ἀναθυμιάσεων ἐπιτηροῦσιν ὅποι κνῖσσα ἐστὶ καὶ αἵματα καὶ λιβανωταί.*" „Da die Dämonen in der dichten Luft rings um die Erde wohnen, lauern sie überall auf Dampf von Blut und Weihrauch (von heidnischen Opfern), denn sie bedürfen der Räucherungen zur Kost." Dazu bemerkt Gfrörer[1]): „Man sieht es dieser Behauptung an, dass sie aus jüdischen Quellen geschöpft ist; sie hängt zusammen mit der Art und Weise, in welcher die alten Juden heidnische Opfer bekämpften und verhöhnten."

Es kann übrigens der von Hahn schon erwähnte, oben citierte Ausdruck aus dem testament. Benjam.: „*τὸ ἀέριον πνεῦμα τοῦ Βελίαρ*" ebenso gut das in der Luft wohnende *πνεῦμα* bedeuten.

Wie ferner schon die Pythagoreer von einer Lufterfüllung durch Dämonen sprechen nach Diogenes Laertius 8, 32: „*εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων καὶ τούτους δαίμονάς τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι*", und derselbe Diogenes (Prooemium V. § 7 al. 6) als Meinung der Magier mitteilt: „*εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν ἀέρα*", auch nach persischer Anschauung die Daevas[2]) zum Teil — die sogenannten mainyava daêva — in der Luft leben, so kennt auch die jüdische Tradition diese Vorstellung. Eisenmenger[3]) hat eine Reihe Aussagen über den Aufenthaltsort der Teufel ausgezogen, so Rabbi Bechai fol. 9. I, der dieselben zum Teil in die Luft,

---

[1]) Jahrh. des Heils. I. p. 420.

[2]) Kohut, Über jüdische Angelologie in „Abhandlungen f. Kunde des Morgenlandes". IV. 3. p. 56.

[3]) Entdecktes Judentum. II. p. 437 u. 411.

zum Teil in die Menschen, und in die Abgründe des Meeres versetzt; Tuf. haárez wird von dem Firmament gesprochen, das unter dem Mond beginnt und den Seelen, Teufeln, Geistern und Nachtgespenstern zur Wohnung dient. Es finden sich hier verschiedene und auch verworrene Ansichten über diesen Punkt. Trotzdem ist der Entrüstungsausruf, den Harless[1]) ausstösst: „in solchen Pfützen sucht man nach Erklärung für den Ausdruck des Apostels vergeblich", durchaus unberechtigt und gegen jede historische Methode. Meyer hat schon gut darauf geantwortet, dass ja eben der Ausdruck unserer Stelle zeigt, welcher von den verschiedenen Vorstellungen der Briefsteller folgt, und welchen nicht.

Alle diese Erwägungen zwingen uns, in dieser seltsamen Satansbenennung: „*ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*", die Anschauung von der Existenz einer Menge teuflischer Wesen zu finden, die unter dem Oberbefehle Satans in der Luft hausen. In den Hauptbriefen wird auch ein Reich Satans vorausgesetzt, Satansengel (2 Kor. 12, 7) und Dämonen (1 Kor. 10, 20) werden erwähnt, aber über ihren Aufenthaltsort ist keine, weder zustimmende, noch diesem entgegenstehende Andeutung gegeben. — Um so deutlicher stimmt aber wieder mit den paulinischen Anschauungen die Charakteristik des Wandels derjenigen, die nach dem Teufel ihr Leben führen. Sie gehorchen den Lüsten des Fleisches, mithin derselbe Zusammenhang zwischen der *σάρξ* und dem Satan, die wir früher hervorzuheben Gelegenheit hatten (vgl. 57 u. 59). —

Eine Bezugnahme auf den Teufel haben wir noch mitten zwischen Ermahnungen in unserm Schreiben Cap. 4, 27: „*μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ*. Hofmann (a. a. O. p. 193) will dieselbe nicht gelten lassen, sondern meint, dass diese Ermahnung nur dann einen zugleich selbständigen, als dem Vorangegangenen verwandten Inhalt habe, wenn *ὁ διάβολος* der Verlästerer heisse. Aber weder ist die Annahme Hofmanns, dass mit *μηδὲ* „auch nicht" zu Andersartigem übergegangen wird, wegen des vorherstehenden *μὴ* richtig, noch ist sonst im neutestamentlichen Sprachgebrauch das Substantiv *ὁ διάβολος* in der Bedeutung „der Verläumder" nachzuweisen; zudem legt Cap. 6, 11—16 die ausdrückliche und weitläufige Erwähnung der *μεθοδίαι τοῦ διαβόλου* es nahe, ihn auch hier genannt zu sehen.

Diese ist auch als die klassische Stelle für die Satansvorstellungen unseres Briefes anzusehen. Die Leser werden ermahnt, Kriegern gleich ihre Rüstung anzuziehen zu einem Kampfe nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen Satans List und Macht und gegen sein ganzes finsteres Reich;

[1]) Kommentar, p. 143.

sie müssen streiten gegen die „*μεθοδίας τοῦ διαβόλου ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, προς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*". — Wie Paulus die *νοήματα* des Satans genau kennt (2 Kor. 2, 11), werden hier seine gefahrbringenden *μεθοδίαι* hervorgehoben, ähnlich dem „*μεθοδίαν τῆς πλάνης*" in Cap. 4, 14, welches auch von Bengel auf den Teufel gedeutet wurde. — Auffallend muss erscheinen, dass hier mit den Ausdrücken *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, die wir sonst als Bezeichnung der oft erwähnten, weder gerade bösen, noch guten, „in relativem Gegensatz gegen Gott" stehenden Engelklassen kennen lernten, Untermächte des Satans benannt werden. Aber wie schon Cap. 2, 2 der Teufel als der Beherrscher einer *ἐξουσία* erschien, die von den übrigen *ἐξουσίαις* durch Zufügung ihres Wohnortes „*τοῦ ἀέρος*" deutlich unterschieden wurde, ist auch diese Benennung durch den ausdrücklichen, offenbar „ihrer Gleichartigkeit wegen" zu allen dreien gehörenden, ihr Wesen charakterisierenden Zusatz *τοῦ σκότους τούτου* möglich oder verständlich. Neu ist in der Schar teuflischer Geister der Name *κοσμοκράτορες*, der ähnlich, wie die Bezeichnung des Satans als *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. 4, 4), auf ihre Macht hindeuten mag. Ebenso heissen in der oben (vgl. p. 70. Anm. 5) citierten Stelle aus dem Testamentum Salomonis die Dämonen „*οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου*". — Gegen diese Geisterschaft und Geisterschar soll der Kampf des Christen sich richten; so wird wohl das *πνευματικά* zu erklären sein, ohne dass mit der Wahl des Ausdrucks statt *πνεύματα* absichtsvoll auf das „Geistartige" [1]) dieser Wesen hingewiesen zu sein braucht oder der Gegensatz zu *σαρκικά* betont wird, wie Hofmann will. — In V. 16 unseres Kapitels wird der Teufel, wie 2 Thess. 3, 3 und in den p. 82 angeführten Parallelen „*ὁ πονηρός*" genannt und die Heftigkeit seiner Angriffe durch die bildliche Rede illustriert, dass er feurige Geschosse auf die Menschen schleudert, welche sie nur mit dem Schild des Glaubens aufzufangen vermögen. —

Die Hauptschwierigkeit dieser Verse liegt in dem den Wohnsitz der dämonischen Geister angebenden *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Hofmann nennt es einen „wunderlichen Einfall", einer falschen Erklärung von Cap. 2, 2 zu Liebe diese Näherbestimmung mit „Luftreich" zu übersetzen"(vgl. p. 106).

Zunächst ist festzuhalten, dass „*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*" eine Ortsbestimmung ist und ältere Auslegungen, welche *ἐν* gleich *ὑπέρ* oder *διά* nahmen und mit dem Ausdruck den Kampfpreis „um der himmlischen Güter" bezeichnet sein liessen, sind un-

[1]) Hahn, Die Theologie d. N. T. p. 327.

statthaft. Sodann bedeutet *τὰ ἐπουράνια* im N. T. die Luftregion, den über der Erdoberfläche ausgebreiteten sichtbaren Himmel, so werden 1 Kor. 15, 40, wie wir gesehen, die Gestirne „*σώματα ἐπουράνια*“ genannt. „Ebenso können, was den Ausdruck *οὐρανός* betrifft, Stellen wie Mtth. 6, 26. 8, 20. 13, 32: *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ;* Cap. 16, 3: *πυρράζει στυγνάζων ὁ οὐρανός;* Hebr. 11, 12: *τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ* mit vollem Recht angeführt werden. Doch sind wir nichtsdestoweniger überzeugt, dass an unserer Stelle diese Bedeutung anzunehmen völlig unzulässig ist, und zwar aus doppeltem Grunde: 1) weil überall, wo *οὐρανός* den sichtbaren Himmel oder die Luftregion bedeutet, der Zusammenhang selbst auf diese Bedeutung führt, so dass um dieses Zusammenhangs willen an das geistige Gebiet gar nicht gedacht werden kann. Wo von Vögeln, von Gestirnen, von Morgen- und Abendrot die Rede ist, da versteht sich von selbst, dass man nur an den sichtbaren Himmel zu denken habe. Ganz anders verhält es sich mit unserer Stelle, an welcher ausdrücklich von Geistern (*τὰ πνευματικά*!) gesprochen wird. Sollte von diesen gesagt werden, dass sie sich in der Luft befinden, im Gegensatze zum Himmel, so hätte notwendig ein Ausdruck gewählt werden müssen, der die Luftregion auch als solche im Gegensatz zum Himmel charakterisiert. Da dies nicht der Fall ist, so hat man nur an das geistige Himmelsgebiet zu denken. Wo des Himmels ohne nähere Bestimmung als Wohnortes von Geistern Erwähnung geschieht, hat man nicht das Recht, an ein materielles Gebiet zu denken. Dazu kommt, 2) dass gerade im Epheserbriefe der Ausdruck *τὰ ἐπουράνια* sonst nur den eigentlichen Himmel bedeutet; vgl. 1, 3. 20. 2, 6. 3, 10 [1])“

Ein Überblick über dies Für und Wider ergiebt als Stand der Frage: ein doppeldeutiges Wort *τὰ ἐπουράνια* wird im Briefe viermal, und zwar Cap. 3, 10 ausdrücklich mit Beziehung auf die Geisterwelt, als Bezeichnung des eigentlichen Himmels gebraucht; mit demselben Ausdruck wird hier der Wohnsitz der satanischen Mächte genannt, die nach Cap. 2, 2 in dem Luftkreis hausen. Der Ausleger, der sich bei dieser Sachlage nicht ohne weiteres mit Harless (a. a. O. p. 540) nach dem Gesichtspunkt entscheiden kann: „Die Stelle 2, 2 enthält den Kanon für die Erklärung der unsrigen (6, 12), weil sie das unzweideutige *ἀήρ* gebraucht, während hier das doppeldeutige *τὰ ἐπουράνια* steht,“ wird eine gewisse Verlegenheit nicht verhehlen dürfen.

---

[1]) Hahn, Die Theologie d. N. T. p. 336.

Vielleicht kann uns die bekannte jüdische Anschauung von den vielen Himmeln, die sich über dem Erdkreis wölben, weiterhelfen.

In dem hierfür so wichtigen Kapitel aus den Testamenten der XII Patriarchen, test. Levi 3 erfahren wir von sieben Himmeln. Wenn nun von dem vorletzten gesagt wird, dass er Feuer, Eis und Schnee für die Tage des Gerichtes in Bereitschaft hält: „ὁ δεύτερος ἔχει πῦρ, χίονα, κρύσταλλον, ἕτοιμα εἰς ἡμέραν προστάγματος κυρίου“ und der letzte beschrieben wird: „ὁ κατώτερος διὰ τοῦτο στυγνότερός ἐστιν, ἐπειδὴ οὗτος παρὰ πάσας ἀδικίας ἀνθρώπων,“ so geht daraus hervor, wie die Himmel unvermerkt in die Wolken und Luftregion übergehen oder in sie hineinreichen. Es wird für ein Bewusstsein, das in diesen Zeitanschauungen stand, mit den Namen Luft und Himmel nicht eine ganz auseinanderliegende Vorstellungswelt verbunden gewesen sein, vielmehr mag man, wenn von bösen Geistern in den himmlischen Regionen die Rede war, an den Aufenthalt in diesen Dunstkreisen gedacht haben. Noch augenscheinlicher wird dies aus den p. 107 zu Cap. 2, 2 citierten Stellen aus der Ascensio Jesaiae. Hahn (a. a. O. p. 337, Anm. 3) kann den Ungelegenheiten, die ihm die Anschauungen dieser Schrift bringen, nur dadurch entgehen, dass er ihre Abfassungszeit bis in das dritte Jahrhundert herabsetzt und dieselben auf unrichtiger Auslegung von Cap. 2, 2 beruhen lässt, während wir doch in denselben einen Niederschlag geläufiger Zeitvorstellungen haben. Nach diesen gelangt man aus den Himmeln sofort in das Firmament, wo der Teufel mit seinen Geistern weilt, oft wird noch zwischen diesem und einer ebenfalls von Geistwesen bewohnten Luftregion unterschieden, ein anderes Mal nicht. Wiederum ein Zeugnis, dass die Grenzscheide zwischen den Himmeln und Luftkreisen, wie auch bei solchen Phantasiegebilden nicht anders denkbar, keine bestimmte Gestalt gewonnen.

Solcherlei Beobachtungen mögen am ehesten die Bezeichnung der Wohnstätte der bösen Geisterwelt als ἀήρ und τὰ ἐπουράνια bei ein und demselben Verfasser verdeutlichen.

Die Pastoralbriefe.

Eine Übereinstimmung auf unserm Gebiete mit den anerkannten Schreiben dürfte bei diesen Briefen wohl am wenigsten Einfluss auf die Beurteilung ihrer Authentie haben.

Der erste Brief an den Timotheus führt uns Cap. 1, 20 durch die Bemerkung, dass einige am Glauben Schiffbruch gelitten, „ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν“ in ähnliche

Ideenkreise, wie 1 Kor. 5, 5. — Hier wie dort werden sündige Menschen dem Satan übergeben und als Endzweck dieser strafenden Handlung ein ethisch bedeutsames Resultat hervorgehoben: dort die Rettung der Seele, hier das Aufhören ihrer Lästerungen; aber während im Korintherbrief durch „*εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός*“ die nächste Absicht und der erwartete Erfolg dieser Übergabe an den Teufel deutlich ausgesprochen ist, schweigt unser Zusammenhang darüber. Und was uns dort als Beschluss, der erst noch der Ausführung bedarf, angekündigt wird, ist hier eine vollendete Thatsache, ohne dass wir jedoch über den damit für die beiden Sünder eingetretenen Zustand etwas erfahren. Diese Aussage kann uns deshalb an unserer Ausdeutung der Korintherbriefstelle nicht irre machen, wie sie auch kein neues Moment zur Satansvorstellung beibringt, das nicht an jenem Ort schon zur Sprache gekommen ist (vgl. p. 20). —

Da wir die eigenartige Auffassung des Sündenfalles, die Cap. 2, 13 ff. hervorleuchtet, schon p. 51 ff. bei Besprechung von 2 Kor. 11, 3 erläuterten und verwerteten, können wir zu der zweimaligen Erwähnung des Teufels Cap. 3, 6—7 übergehen. Dort wird dringend vor der Anstellung eines Neulings als Gemeindeaufseher gewarnt, „*ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου*“ und als weiteres Charakteristikum eines wahren Bischofs angeführt: „*δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου.*“

Verschiedene Ausleger, wie Hofmann[1]) und Weiss[2]), halten es für „ganz undurchführbar“ *διάβολος* auf den Teufel zu beziehen und übersetzen: „der Verleumder.“ Ausser dem mehrfachen Gebrauch des Adjektivums *διάβολος* = verleumderisch, 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3 führen diese Gelehrten besonders die Schwierigkeiten des Zusammenhanges zur Unterstützung ihrer Ansicht an. „Was sollte damit gemeint sein und wie sollte es mit der Schmähung zusammenhängen, dass ein des guten Leumundes bei den Nichtchristen entbehrender Gemeindevorsteher in des Teufels Fangnetz geraten würde?“ fragt Hofmann, und Weiss meint, dass „weder *κρίμα* noch *ὀνειδισμός* eine natürliche Beziehung auf den Teufel zulässt“. — Aber wie schon der bestimmte Artikel *ὁ διάβολος* bei dieser Erklärung auffallend ist und kaum eine genügende Parallele in dem zur Erläuterung herbeigezogenen *ὁ ἐξ ἐναντίας* (Tit. 2, 8) hat, so ist vor allem der Umstand nicht leicht zu nehmen, dass der so häufig gebrauchte Satansname „*ὁ διάβολος*“ an dieser Stelle allein im ganzen neutesta-

[1]) Die h. Schrift N. T. Bd. 6.

[2]) Vgl. Bibl. Theol. des N. T. § 109. Anm. 5. p. 463; Meyers Kommentar. 5. Aufl. v. B. Weiss 1885. p. 140.

mentlichen Sprachgebrauch nicht auf den Teufel bezogen würde; denn Eph. 4, 27 lässt sich nicht dafür in Anspruch nehmen, wie wir p. 109 sahen. Nimmt man dazu, dass 2 Tim. 2, 26 von der „*παγὶς τοῦ διαβόλου*“ gesprochen, also dasselbe Bild auf den Satan angewandt wird, so müssten es ganz unübersteigbare Schwierigkeiten in dem allerdings nicht gerade durchsichtigen Zusammenhang sein, die uns bestimmen dürften, dies Wort hier mit „Verleumder“ wiederzugeben.

Man hat in der Verbindung *εἰς κρίμα τοῦ διαβόλου* vielfach einen genetivus objectivus gesehen und damit eine Aussage über den Fall Satans aus Hochmut: tale iudicium, in quod etiam diabolus incidit (Hieronymus). Indessen diese Auffassung wird durch den gleichen Genetiv *τοῦ διαβόλου* des folgenden Verses unhaltbar. Gleich diesem kann auch der erstere nur genetiv. subject. sein. Aber wie soll man die dann zu constatierende seltsame Rede von einem *κρίμα*, das der Teufel ausspricht, verstehen? „Diabolus potest opprobrium inferre, iudicium inferre non potest; non enim iudicat, sed iudicatur“ (Bengel).

Aber ebenso gut wie ein Mensch über den andern richtet, mag auch Satan sein richtendes Urteil sagen. Vielleicht kann man mit Holtzmann[1]) den „jeder üblen Nachrede frohen Teufel“ verstehen, der aus dem Munde der Heiden „über den aufgeblasenen Bischof“ sein Urteil abgiebt. Auch bei dem ferner für einen Bischof geforderten guten Leumund, damit er nicht „*εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου*“, liegt der Ideenzusammenhang nicht auf den ersten Blick klar, aber man kann sich die Meinung des Verfassers wieder durch Holtzmanns Erwägungen nahebringen: „Entweder soll hier gesagt sein, dass in dem *ὀνειδισμός* eine zum Abfall von dem Evangelium führende Macht liegt, so dass an einen „Verbrecher aus verlorener Ehre zu denken wäre“ (Huther), oder der *ὀνειδισμὸς τοῦ διαβόλου* bedeutet eine die Führung des Amtes hindernde satanische Einwirkung auf den Bischof, welcher merkt, dass sein guter Name hin ist.“ —

Klarer ist der Zusammenhang Cap. 5, 14—15, an der letzten Stelle, die den Teufel erwähnt. Den jungen Wittwen wird das Heiraten geboten, „*μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν· ἤδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ*“.

Die Deutung des *ἀντικείμενος* auf den Teufel wird von neuern Auslegern zurückgewiesen. „Denn mit *οἱ ἀντικείμενοι* sind stets feindlich gesinnte Menschen bezeichnet, Luc. 13, 17. 21, 15. 1 Kor. 16, 9. Phil. 1, 28 und 2 Thess. 2, 4[2]),“ auch

---

[1]) Die Pastoralbriefe 1880. p. 320.
[2]) Holtzmann, a. a. O. p. 350.

würde man, wenn ἀντικείμενος der Satan wäre, αὐτοῦ statt σατανᾶ erwarten dürfen.

Dieser Gegner des Christentums hätte allerdings Grund zu Schmähungen, wenn er den zuchtlosen Wandel der Wittwen sähe, und dass ein solcher schon vorgekommen, sagt der mit ἤδη angeknüpfte Satz aus. In diesem können uns nun die engen Beziehungen Satans zur Unzucht nach dem in den Hauptbriefen Erkannten nicht mehr auffallen, müssen vielmehr zur Bestätigung unserer Beobachtungen dienen (vgl. p. 33 ff).

Und auch die böse Geisterschar des Teufels fehlt nicht. Cap. 4, 1 weissagt, dass viele abfallen werden, „προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων".

Erinnern wir uns der 1 Kor. 14, 32 (p. 39. 42 f.) gewonnenen Resultate, so erscheinen uns diese Vorstellungen nicht unbekannt. Ebenso wie gute Geister dem Menschen die Gnadengaben vermitteln, können auch böse Geistwesen falsche Lehren vermitteln, ein Umstand, der die διάκρισις τῶν πνευμάτων notwendig macht. Hier werden uns Lügenredner genannt, die sich an solche Geister, πνεύματα πλάνα, halten, und ihre Eingebungen werden als διδασκαλίαι δαιμονίων charakterisiert. Diese Vorstellungskreise enthalten also ebenso aus den anerkannten paulinischen Schreiben ihre Beleuchtung, wie sie umgekehrt den dort gegebenen Auslegungen zur Stütze dienen. —

Noch zwei angelologische Aussagen hat unser Brief. In dem rythmisch gegliederten, schon oft als ein Bruchstück aus einem altchristlichen Hymnus angesehenen Verse Cap. 3, 16 wird auch von Christus das „ὤφθη ἀγγέλοις" erwähnt. Kaum wird man bei diesem artikellosen ἀγγέλοις mit Hofmann (a. a. O. p. 129) an die Apostel als seine Boten denken. Engelwesen sind es, denen er sich zeigte. Aber wann und wo? Unter den vielen Erklärungen, die einen Stützpunkt in dem auch wieder verschieden gedachten poetischen Parallelismus der Glieder suchen, scheint die Ansicht am meisten Anklang zu finden und zu verdienen, die das Erscheinen auf den „Eintritt in die himmlische Welt" bezieht, „durch den der verherrlichte Christus den Engeln sichtbar ward" [1]). Bedeutsamer als die wohl nie über ungewisse Vermutungen hinauskommende Ausdeutung, wie das Sichtbarwerden genauer gedacht wird, ist uns überhaupt der Umstand, dass ein urchristlicher Versuch, das Lebenswerk Christi in gehobener Darstellung zu würdigen, seine Beziehungen zu der Engelwelt nicht ausser acht gelassen, sondern den wichtigsten Thatsachen coordinierend zur Seite gestellt hat.

---

[1]) Holtzmann, a. a. O. p. 332.

Zuletzt finden wir die Engel noch als Zeugen beim Schwur angerufen: „*διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων*“ (Cap. 5, 21).

Hofmann (a. a. O. p. 174) nimmt *ἐκλεκτῶν* nicht als Adjektiv, sondern als abhängigen Genetiv und übersetzt „Engel der Erkorenen“. Diese Erläuterung, die auf die Vorstellung von Schutzengeln führt, ist aber durch nichts geboten, vielmehr hat das Buch Henoch dasselbe Epitheton für die Engel, Cap. 39, 1: „Und es wird geschehen in diesen Tagen, da werden die auserwählten und heiligen Kinder von den hohen Himmeln herabsteigen.“ Unter den Kindern sind die Engel [1]) zu verstehen. Vielleicht ist auch Tobit 8, 15 *ἐκλεκτοί* eine Bezeichnung der Engel: „*εὐλογησάτωσάν σε πάντες οἱ ἅγγελοί σου, εὐλογησάτωσάν σε πάντες οἱ ἐκλεκτοί σου.*“ Alsdann würde es naheliegen, durch Vergleichung mit Tob. 12, 15, an die p. 80 zu 1 Thess. 4, 16 näher betrachteten Erzengel, die Gottes Thron umstehen, hier zu denken. Jedenfalls wird wiederum ein Rangunterschied in der Engelwelt vorausgesetzt, wenn auch an diese bestimmte Klasse nicht gedacht ist. Wie Paulus die Engel als Beobachter seines Lebens weiss (1 Kor. 4, 9), so ist es auch keine ungewöhnliche Vorstellung, Engel im Schwur als Zeugen anzurufen. In den Testamenten der XII Patriarchen, testam. Levi 19 lesen wir: „*καὶ εἶπεν ὁ πατὴρ ἡμῶν, μάρτυς κύριος καὶ μάρτυρες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ καὶ μάρτυς ἐγὼ καὶ μάρτυρες ὑμεῖς περὶ τοῦ λόγου τοῦ στόματος ὑμῶν.*“

Den Abschluss unserer Einzelbetrachtung bilden die wenigen Andeutungen des zweiten Briefes an den Timotheus.

Es wird die Mahnung ausgesprochen, mit Sanftmut die Widersacher zurecht zu weisen, vielleicht giebt ihnen Gott die Erkenntnis der Wahrheit „*καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα*“ (Cap. 2, 26).

Die Schwierigkeiten dieses Satzes liegen in der Satzkonstruktion, die durch Hofmanns (a. a. O. p. 268) Verbindung nur noch verwickelter geworden; er übersetzt: „ob sie etwa nüchtern geworden, von ihm aus des Teufels Stricken hinweg in den Willen Gottes eingefangen“, zieht also, den Gegensatz von *ἐκ* und *εἰς* betonend, das *ἐκ τοῦ διαβόλου παγίδος* zu dem folgenden Particip. Dies erklärt Weiss (a. a. O. p. 304) für „ganz unmöglich, da die Vorstellung des Gefangenseins wohl auf die der Schlinge, in der man gefangen wird, nicht aber auf die der Errettung aus ihr führt“. Nimmt man deshalb den Participialsatz als Erläuterung des Bildes von der Schlinge, so bleibt zwar das nur als constructio praegnans erklärliche *ἀνανή-*

[1]) Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch. p. 148.

ψωσιν zu *ἐκ τῆς παγίδος* immer nicht ganz passend, aber die Gesamtvorstellung ist klar.

Aus den Stricken des „als Jäger vorgestellten“ [1]) Satans werden die Widersacher befreit, wenn sie durch sanftmütige Belehrung zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.

Die gleiche Anschauung, dass man mit der Bekehrung zu Christus aus der Macht des Teufels befreit wird, haben wir auch Cap. 4, 18, wenn wirklich in dem: „*καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος*“ mit *λέων* der Satan bezeichnet wird. Gewöhnlich sieht man in dieser Rettung aus dem Löwenrachen ein Bild für eine drohende Todesgefahr, welcher der Apostel entronnen. Dagegen erklärt Reuss [2]): „ce lion n'est ni Néron, ni la mort, mais Satan, 1 Pierre 5, 8, qui est l'adversaire naturel des champions de Christ.“ Die „auf Grund von Psalm 7, 3. 22, 22“ [3]) im Petrusbriefe vorkommende bildliche Bezeichnung Satans als Löwe mag um so mehr hier acceptiert werden, weil die auch sonst noch nachzuweisende Vorstellung von gefährlichen Dämonen in Löwengestalt auf die weite Verbreitung dieses Bildes schliessen lässt. Im Testamentum Salomonis [4]) erzählt ein Dämon Ornias dem Satan von den verschiedenen Gestalten, in denen er die Menschen zu plagen pflegt: „*φαίνομαι καὶ ὡς λέων*“, und an anderer Stelle berichtet Salomo, dass ein gewaltiger Dämon, der Legionen solcher unter sich hat und *λεοντόφορον* heisst, zu ihm kam: „*καὶ ἦλθε πρὸ προσώπου μου λέοντος σχῆμα βρυχάμενος.*“

---

[1]) Holtzmann, a. a. O. p. 425.
[2]) Les épitres Pauliniennes. II. p. 271.
[3]) Holtzmann, a. a. O. p. 458.
[4]) Fürsts Orient 1844. Col. 599 und Col. 743.

III. Abschnitt.

Abschliessende Zusammenfassung der gewonnenen Resultate.

Die Ausleger sind vielfach zu voreilig an die paulinischen Geisterbezeichnungen mit der Frage herangetreten, ob gute oder böse Wesen gemeint seien. Seltsam, wie oft bei denselben Stellen verschiedene Antworten von verschiedenen Leuten gegeben wurden; man liess sich, ohne aus den Namen selbst sicher leitende Merkmale gewinnen zu können, durch seine Auffassung des Zusammenhanges leiten und vermochte oft seine Ratlosigkeit nur durch um so bestimmtere Betonung seiner Behauptung schlecht zu verbergen. Das musste stutzig machen und auf einen andern Weg sinnen lassen. Ist denn überhaupt die sündlose Reinheit und unbedingte Irrtumslosigkeit der Engel so ein Axiom der Engelanschauungen des apostolischen Zeitalters, wie man leicht anzunehmen geneigt ist? Es ist dies, wie wir öfter[1]) im Laufe unserer Untersuchung gesehen, ebensowenig der Fall, als Paulus selbst diese Ansicht teilt. Dem Apostel des „scharfen, principiellen ‚Entweder — oder!'" zerfallen die Engel nicht in entweder böse oder gute, entweder sündige oder absolut sündlose Geister. Selbstverständlich kommt es uns nicht in den Sinn, damit jeden Unterschied in der Geisterwelt nach seinem Bewusstsein zu leugnen; setzt er doch selbst mit den Benennungen ἄγγελος φωτός (2 Kor. 11, 14) und ἄγγελος σατανᾶ (2 Kor. 12, 7) zwei Grenzsteine; aber wir glauben innerhalb derselben, übereinstimmend mit einer gelegentlichen Bemerknng Ritschls[2]) bei Paulus „die Vorstellung von einer Klasse von Engeln zu gewinnen, welche weder definitiv gut, noch definitiv böse sind, welche in relativem Widerspruch gegen Gott stehen konnten". Es ist geradezu

[1]) Vgl. zu 1 Kor. 6, 3. 10, 11. Kol. 1, 20. pp.
[2]) Rechtfertigung und Versöhnung. 1. Aufl. II. p. 251.

überraschend, wie wohl in sich zusammenhängende Anschauungen über die Engel dieser einmal richtig erkannte Gesichtspunkt giebt!

Der Apostel kennt eine grosse Schar Geistwesen, die er bald *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *δυνάμεις* (Röm. 8, 38. 1 Kor. 15, 24 f.), bald, für die abstrakte Bezeichnung *ἀρχαί* die konkreten Subjekte hervorhebend, *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* (1 Kor. 2, 6), bald *θεοί καὶ κύριοι* (1 Kor. 8, 4—6), bald *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3. 9), oder auch kurzweg *ἄγγελοι* nennt, die eine unverkennbare Beziehung zu den vorchristlichen, jüdischen und heidnischen religiösen Bestimmungen und kultischen Handlungen haben. — Schon bei der Gesetzgebung haben Engel eine hervorragende Rolle gespielt, da dessen Anordnung auf sie zurückzuführen sein wird (Gal. 3, 19); dann waren sie Aufseher über das dem Gesetz unterworfene, unmündige Judentum (Gal. 4, 3. 9) und zugleich die realen Mächte, welche als „*πολλοὶ θεοὶ καὶ κύριοι*“ dem Götzendienste der Heiden seine Bedeutung gaben (1 Kor. 8, 4—6), und jene mit unwiderstehlicher Gewalt ihren Götzen zuführten (1 Kor. 12, 2). Dies alles ist mit dem Erscheinen Christi anders geworden, durch welchen sie principiell ihre Machtbefugnisse eingebüsst. Der Knechtsdienst, den ihnen die Juden in ihrer Unmündigkeit erwiesen, hat nun ein Ende (Gal. 4, 3); auch die Heiden kennen nur noch den einen Gott und einen Herrn (1 Kor. 8, 6), jene sind schwache und armselige Geister geworden im Verhältnis zu Christus, in deren Dienst der Heide nur dann wieder zurückfällt, wenn er judaistischen Einflüssen nachgiebt (Gal. 4, 9). — Darum kann denn auch der vom Gesetz freie und mündige Christ mit Paulus in froher Gewissheit ausrufen: „*πέπεισμαι γὰρ ὅτι . . . . . οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί . . . . . οὔτε δυνάμεις . . . . . δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*“ (Röm. 8, 38), nnd kann der Apostel sich rühmen, eine Weisheit zu verkünden, die von Gott stammt, höher als die Weisheit jener *ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου* (1 Kor. 2, 6. 8). Deshalb weiss er auch, dass diese Geister aufmerksame Zuschauer seines apostolischen Wirkens und Leidens sind (1 Kor. 4, 9) und würde keinen Augenblick zögern, einem solchen Engel, sollte er erscheinen, ein anderes Evangelium zu verkünden, sein *ἀνάθεμα* entgegenzurufen (Gal. 1, 8), ja er kennt ein Gericht, welches dereinst den Christen über diese Engel zustehen wird (1 Kor. 6, 3), wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Wiederkunft Christi; denn dann sollen ja diese im Princip verworfenen Geistwesen vollständig und endgültig ausser Wirksamkeit gesetzt werden (1 Kor. 15, 24 vgl. 2, 6).

„Wir haben hier schon bei Paulus einen guten Teil des Materials zusammen, welches der Gnosticismus für seine Welt-

ansicht gebrauchte." Dies Urteil Hilgenfelds [1]) wird angesichts der angedeuteten Angelologie noch bedeutend zu erweitern sein, ja so gross ist dieses „gnostische Material", dass man keineswegs berechtigt ist, der Engelanschauungen wegen die paulinische Authentie des Kolosserbriefes zu verdächtigen und das Schreiben in die Zeiten des ausgebildeten Gnosticismus zu verweisen.

Ebenso wie Paulus den judaistischen Irrlehrern im Galaterbriefe vorwirft, dass sie die Leser zu einem erneuten Dienst (*δουλεῦσαι*) der Engel verführen wollten (Gal. 4, 9), verkünden und verlangen hier falsche Lehrer einen Engeldienst (*θρησκία τῶν ἀγγέλων*, 2, 18) und machen für seine Wahrheit und Notwendigkeit Visionen geltend. Der Apostel, nicht in der Lage, ihre Realität und die Möglichkeit ihres Erscheinens zu leugnen, nimmt deshalb eine principielle Stellung ihrem Irrtum gegenüber ein, wozu ihn seine, nur etwas schärfer zu präcisierende Angelologie in den Stand setzte. — Zunächst nimmt er Gelegenheit, die Erschaffung der Engelwelt durch Christus, die 1 Kor. 8, 6 vorausgesetzt, ja angedeutet ist, bestimmt hervorzuheben (Kol. 1, 16). Die darin schon enthaltene Unterordnung unter Christus, welche die selbstverständliche Voraussetzung der paulinischen Angelologie bildet, wird dann, ähnlich wie Phil. 2, 10 und Eph. 1, 20 die Erhöhung Christi über die Geister hervortritt, Kol. 2, 9—10 noch ausdrücklich ausgesprochen, indem Christus das Haupt jeder Engelmacht genannt wird, die hier, wie in den Hauptbriefen, mit *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* abwechselnd *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* heissen. Und auch in die durch Christus geschehene Versöhnung werden die Engel mit eingeschlossen (Kol. 1, 20). Die Irrlehrer wollen durch Befolgung von zeremonialen, kultischen und asketischen Vorschriften diese über solche waltenden Engelmächte als Mittler einer Versöhnung mit Gott darstellen; dem gegenüber werden die bei Paulus so offenbaren Störungen [2]) in der Geisterwelt, da die Engel ihr früher berechtigtes, durch Christi Erscheinen beendetes Regiment nicht aufgeben und also selbst am Kreuzestod Christi schuld tragen (1 Kor. 2, 8), Veranlassung, sie selbst zum Objekte einer Versöhnung zu machen, welche sie in die rechte Stellung zu Gott bringt. Diese Versöhnung kommt aber erst durch eine gewaltsame Beugung unter Gottes Willen zu stande, der, wie sie ja auch in den älteren Schreiben ihres Aufsichtsrechts verlustig sind, in Christo über sie triumphierte (Kol. 2, 15), so dass — wie Eph. 3, 10 hinzufügt — die Engel

[1]) Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie. 1870. p. 240.

[2]) Gegen Hilgenfeld, a. a. O. p. 252: „Von Störungen des Friedens in den himmlischen Sphären, welche der Versöhnung und Herstellung bedurft hätten, weiss der echte Paulus noch nichts, wohl aber der Gnosticismus."

aus der stets wachsenden Christengemeinde die mannigfaltige Weisheit Gottes einsehen lernen. Zu ihrem Abschluss gelangt diese Versöhnung erst, wenn einst alle die Geister gänzlich ihrer Wirksamkeit enthoben (1 Kor. 15, 24) sind, und als Schlusseffekt jene einheitliche Zusammenfassung, die Eph. 1, 10 erhofft, zu stande gekommen ist.

Alle diese Vorstellungen, die das Fehlen und Irren der Engel so stark betonen, machen es auch verständlich, wie der Apostel mit seiner Zeit die Befürchtung einer erneuten Engelverführung durch die Schönheit der Weiber hegen kann und mit dieser die Notwendigkeit der Verschleierung derselben begründet (1 Kor. 10, 11).

Wir treten also nicht, wie man bei einer Versenkung in die Engelwelt vielleicht erwartete, bei Paulus in Vorstellungskreise voll ungetrübter, reiner Poesie ein, in denen beflügelte Lichtgestalten ihr seliges Dasein weben; nur ganz vereinzelt erscheinen Gestalten aus der Zahl jener ἄγγελοι φωτός und werfen einen poetischen Hauch auf jene Regionen. So hören wir etwas von dem Lobsingen und Preisen, das sie in „unaussprechlichen Worten" ihrem Schöpfer darbringen (1 Kor. 13, 1), hören auch beim dereinstigen Erscheinen des Herrn den Posaunenschall, welchen ein Erzengel (Michael wohl) der bangenden Menschheit ertönen lässt, und sehen die übrigen begleitenden Geisterscharen (1 Thess. 4, 16 und 2 Thess. 1, 7). Solche hohen Wesen müssen es auch sein, die den Menschen die Geistesgaben vermitteln (1 Kor. 14, 32), denen Christus erschien (1 Tim. 3, 10), und die von den Sterblichen als „auserwählte" Geister zu Zeugen ihres Schwures angerufen werden (1 Tim. 5, 21). Wenigstens den Zauber des Geheimnisvollen haben auch jene wunderbaren, strahlenden himmlischen Mächte, die als Gestirne am Himmelszelt ihre Bahnen wandern (1 Kor. 15, 40).

Schon das Vorhandensein dieser Engelgestalten inmitten der eben betrachteten Gedankenreihen über die Geistwesen legt die Annahme einer Rangordnung im Geisterreiche nahe, die wir auch oft im Verlaufe unserer Abhandlung constatieren durften (vgl. pp. 10. 27. 80. 87 f. 102 f.).

Nicht viele werden in Anbetracht des vorliegenden Materials mit Hofmann [1]) jeden Rangunterschied in der Engelwelt verneinen; manche sind sehr zurückhaltend mit ihrem Urteil, lassen „die Unterschiede von höher und nieder nur andeutungsweise" zu Tage treten, „ohne dass über eine hierarchia coelestis hieraus das Geringste sich gewinnen liesse" [2]). Eingehender und entschieden eine Engelshierarchie

[1]) Schriftbeweis. I [2]. p. 336 ff.
[2]) Kübel in Herz. R. E. [2]. Bd. IV. p. 226.

verteidigend, behandelt Hahn [1]) die Frage, wozu die interessanten Erläuterungen Klöppers [2]) zu vergleichen sind. Die diesem Punkte stets zu teil gewordene grössere Aufmerksamkeit gestattet es, sich darüber kürzer zu fassen.

Dass Rangklassen in der Engelwelt eine allgemein verbreitete Anschauung jener Zeit waren, sollte nicht mehr geleugnet werden. Abgesehen von den Anknüpfungen, die das Alte Testament bietet, nehmen diese Vorstellungen in der jüdischen Tradition [3]) ebenso, wie in der apokryphischen und pseudepigraphischen Litteratur einen breiten Raum ein. Man denke nur ausser an die pp. 71 ff. 80 f. zu Gal. 4, 3 und 1 Thess. 4, 16 ausgezogenen Belege, an das Buch Henoch 61, 10: „Und es wird rufen das ganze Heer der Himmel und alle Heiligen, die oben sind, und das Heer Gottes, die Cherubim und Seraphim und Ophanim und alle Engel der Gewalt, und alle Engel der Herrschaften" u. s. w. vgl. 71, 7—8, oder an das Buch der Jubiläen Cap. 1 und die oft genannten „Engel des Angesichts"; auch das Buch Tobit gehört hierhin, ebenso die Apokalypse des Baruch, die „ordines" der Engel kennt (Cap. 48, 9. 59, 3. 11), nicht minder ist die Ascensio Jesaiae c. 7 erfüllt von diesen Anschauungen; besonders charakteristisch ist aber aus den Testamenten der XII Patriarchen das testam. Levi c. 3, in welchem über die sieben Himmel und ihre Bewohner des weitern gesprochen wird. Dazu mögen aus dem Neuen Testament Apok. 4, 6—8. 8, 2. 12, 7. 2 Petr. 2, 11. Jud. 9. Luc. 1, 19 erwähnt werden. Alles dieses berechtigt uns, mit dem Bewusstsein, dass Engelklassen im apostolischen Zeitalter selbstverständliche Voraussetzung waren, an unser Gedankenmaterial heranzutreten; dann aber können wir schon in den „*πολλοὶ θεοὶ καὶ κύριοι*" (1 Kor. 8, 4) eine Hindeutung auf eine Über- und Unterordnung finden, die durch die Erwähnung der *ἀρχαί* und *δυνάμεις* (Röm. 8, 38) und der *πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις* (1 Kor. 15, 14) zur Gewissheit wird. Dazu kommt noch der 1 Thess. 4, 16 genannte *ἀρχάγγελος*, Kol. 1, 16: *εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι* und Cap. 2, 10: *πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία*; Eph. 1, 20: *πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις καὶ κυριότητες* und endlich die wahrscheinlich den Erzengeln entsprechenden *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι* (1 Tim. 5, 21).

Der Versuch, die Rangordnungen, welche die verschiedenen Namen bezeichnen, noch im einzelnen festzustellen, darf nur mit aller Vorsicht gemacht werden. Es scheinen aber die

---

[1]) Die Theologie des N. T. p. 281—294.

[2]) Der Kolosserbrief. p. 227—236.

[3]) Vgl. Weber, System der altsynagogalen Theol. p. 163; Eisenmenger, Entdecktes Judentum. II. p. 374.

θρόνοι und κυριότητες die obersten Klassen zu sein. Klöpper, der sich von einem alten Urteil Theodorets leiten lässt und die Cherubim mit den θρόνοι, die κυριότητες mit den Engelfürsten in Daniel identificiert, kommt zu dem Resultat: „Führen uns die θρόνοι und κυριότητες zu denjenigen Rangordnungen des himmlischen Geisterreiches, welche in der unmittelbaren Nähe des göttlichen Thrones teils eine liturgische, teils eine über grosse Teile der Welt sich erstreckende administrative und procuratorische Funktion ausüben: so werden wir in den ἀρχαί und ἐξουσίαι solche übersinnlichen Mächte und Gewalten zu erkennen haben, die den κυριότητες untergeordnet, über begrenztere Kreise des Völker- und Naturlebens ein Aufsichts- und Verwaltungsamt ausüben."

Für die θρόνοι lässt sich aus den Testamenten der XII Patriarchen noch die Thatsache anführen, dass die himmlischen Wesen, die im siebten Himmel Gott am nächsten stehen, denselben Namen haben; test. Levi c. 3 (Sinker p. 139): „ἐν δὲ τῷ μετ' αὐτόν εἰσὶ θρόνοι, ἐξουσίαι, ἐν ᾧ ὕμνοι ἀεὶ τῷ θεῷ προσφέρονται." — Für beide mag die Beobachtung sprechen, dass die θρόνοι und κυριότητες Kol. 1, 16 durch Christo erschaffene, Eph. 1, 20 die κυριότητες ihm untergeordnete Geister genannt werden, nie aber in solchem Zusammenhange erwähnt werden, aus dem hervorginge, dass auch sie den Elementargeistern gleich wären und an ihrer Aufgabe und Niederlage teilnähmen, wie dies von den ἀρχαί, ἐξουσίαι und δυνάμεις ganz klar ist, so dass sie als στοιχεῖα τοῦ κόσμου in die niedern Engelkategorien gehören werden.

Diesem ganzen, zwar irrtumsfähigen, aber doch ausser Beziehung zum Satan stehenden, hierarchisch geordneten Engelreich entspricht eine ähnlich gegliederte, teuflische Geisterschar.

Schon der 2 Kor. 12, 7 erwähnte Satansengel bestätigt diese Ansicht; hierzu treten die Dämonenscharen, in deren Dienst das verblendete Heidentum seine zügellosen Götzenopferschmäuse feiert (1 Kor. 10, 20), und jene Geister, welche lügnerische Weissagung den Menschen beibringen können, und deren gefährlicher Einfluss durch die διάκρισις τῶν πνευμάτων von den Christen fern zu halten ist (1 Kor. 12, 10 vgl. 1 Tim. 4, 1). Dann gehören auch diese Geister zu allen den Feinden Christi, die zur Parusie ihr Endschicksal empfangen (1 Kor. 15, 24), ja Eph. 6, 11—16 werden, analog der Engelwelt, die satanischen Geisterscharen als ἀρχαί, ἐξουσίαι und κοσμοκράτορες der Finsternis angeführt, und Eph. 2, 2 spricht von einer ἐξουσία, die in der Luft ihr Wesen treibt. Alle die Mächte stehen unter der Herrschaft Satans selbst, dessen ungeheure und weitreichende Macht schon in seinem Namen: „θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου" (2 Kor. 4, 4) sich offenbart.

Es sind aber in erster Linie nicht ethische, sondern physische Einwirkungen, die er auf den Menschen ausübt. Zweifelhaft mag sein, ob der persönliche Ausrichter der Todesstrafe, der ὀλοθρευτής (1 Kor. 10, 10), in seinem Auftrage handelt, jedenfalls hat die Übergabe an Satan den Tod zur Folge (1 Kor. 5, 5. 2 Kor. 2, 11 vgl. 1 Tim. 1, 20), auch verhängt er durch seine Engel Krankheiten über die Menschen (2 Kor. 12, 7 [1 Tess. 2, 18]); vor allem benutzt er die geschlechtliche Sinnlichkeit als ein Mittel, den Menschen zu verderben, durch sie hat er als Schlange (Röm, 16, 20. 1 Kor. 11, 3) den Sündenfall der Menschheit zu stande gebracht, indem er die Eva zur Unzucht verführte. — Allerdings knüpft er auch an Seelenstimmungen an, Streit und Zorn scheinen ihm willkommen (Röm. 16, 20. Eph. 4, 27). Seine wohlbekannte List ist ausserordentlich gross, versteht er es sogar, sich in die Gestalt eines Lichtengels zu verwandeln, um den Menschen zu versuchen und zu bethören (2 Kor. 11, 14). Darum heisst er auch ὁ πειράζων (1 Thess. 3, 5), ein Name, den er neben σατανᾶς, διάβολος, ὁ πονηρός (2 Thess. 3, 3. Eph. 6, 16), Βελίαρ (2 Kor. 6, 15), ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Kor. 4, 4) und ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Eph. 2, 2) trägt.

Die letztere Bezeichnung giebt uns auch eine Andeutung, wo man ihn mit seinen entsetzlichen Scharen hausend dachte: es ist der Luftbereich, der sich zwischen den Himmeln und der Erde ausdehnt; während die übrige Engelwelt nach Gal. 1, 8 ihren Aufenthaltsort in den Himmeln gehabt zu haben scheint.

So gross aber auch die Macht Satans, des Gottes dieses Äons sein mag, der die Menschen in einer Schlinge gefangen hält (2 Tim. 2, 26. 1 Tim. 3, 6—7), und den Nichtchristen wie ein Löwe im Rachen trägt (2 Tim. 4, 17), zu entsetzlichen Kämpfen die Christen noch zwingt, sie hat auch mit diesem Äon ein Ende; auch diesen Feind Christi wird sein Geschick erreichen (1 Kor. 15, 24 f.), bald wird er zu den Füssen der Christen liegen (Röm. 16, 20). —

Mit diesem kurzen Überblick über die angelologischen und dämonologischen Gedankenreihen der paulinischen Litteratur könnten wir unsere Aufgabe als beendet ansehen. „Ein reiner Dienst der Wahrheit um der Wahrheit willen, soll die Wissenschaft sein", und unser Versuch, der geschichtlichen Auffassung des grossen Apostels eine kleine Ergänzung durch Beleuchtung dieses etwas stiefmütterlich behandelten Gebietes zu geben, möchte gern mit der Wissenschaft auch ihr gedient haben.

Aber kaum eine Wissenschaft ist so darauf angewiesen, wie die Theologie, ihren Zusammenhang mit den praktischen Aufgaben der religiösen Gemeinschaft, der sie zugleich dienen

will, immer wieder von allen Punkten aus ins Auge zu fassen. Ebenso viel Unheil für die theologische Wissenschaft daraus erwachsen muss, wenn sie zu frühzeitig auf die sogenannten Gemeindebedürfnisse hinschielt und danach ihre Resultate einrichtet, ebenso viel Missstände würden entstehen, wenn zwischen den Arbeiten theologischer Wissenschaft und der Pflege religiösen Lebens das Band gelockert oder zerschnitten würde. Beide müssten verkümmern. Deshalb wird irgendwie jede wissenschaftliche Untersuchung den Punkt aufweisen können, von dem aus, wenn auch noch so vermittelt, eine Brücke zu den religiösen Lebensaufgaben der Gegenwart führt.

Ein solcher scheint unserm Versuche zu fehlen. Aus dieser Stimmung heraus erklären wir uns einen für die Beurteilung unseres Gebietes bezeichnenden Einwurf eines Theologen, der, als wir ihm gelegentlich von der beabsichtigten Untersuchung sprachen, meinte, man solle einen Geist, wie den Apostel, nicht auf seine Muttermale ansehen.

Das Bild passt nicht; historisch betrachtet sind dies die angelologischen Anschauungen des Paulus durchaus nicht. Mitten in jener Zeit, in welcher die Engelvorstellungen eine solche ausgedehnte Verbreitung und Bedeutung hatten, weist er im Interesse des einen Gottes und einen Herrn jede religiös vermittelnde Stellung der mit dem Gesetz so eng verbundenen Engel zurück, sie sind für den Christen bedeutungslos und nur armselige und schwache Geister, deren Ohnmacht, ihn von der in Christo zu Tage tretenden Gottesliebe zu trennen, er sich laut rühmt, und deren endgültiges Geschick er genau kennt. Es ist dieses stets bei dem Apostel zu beobachtende und zu bewundernde Ringen mit dem historisch gegebenen jüdischen Vorstellungsmaterial viel eher ein erhebender Anblick, als ein Muttermal zu nennen; wir begreifen von hier aus, wie Spitta (a. a. O. p. 524) das Verhalten des Paulus zu den Engeln, als das eines Protestanten zu den kirchlichen Heiligen charakterisieren konnte!

Und doch verstehen wir, was berechtigt ist, an der Rede von dem Muttermal: sie wollte die unserm modernen Bewusstsein so anstössige Vorstellungswelt kennzeichnen, in die uns die paulinische Angelologie und Dämonologie führt. Wir finden es allerdings unbegreiflich, wie man nach Durchmusterung der ersteren behaupten kann, „dass die biblische Engellehre ausserordentlich nüchtern, um nicht zu sagen: vorsichtig und zurückhaltend ist“ [1]).

Es kommt uns nicht in den Sinn, hier oberflächlich die dogmatische Frage über Engel und Teufel am Schlusse einer historischen Untersuchung erledigen zu wollen, aber wir

[1]) Kübel, Herz R. E. ². Bd. IV. p. 226.

möchten doch fragen, wer sich heute zu den Anschauungen bekennen mag, wie wir sie bei Paulus vorgefunden! Wer — um nur einiges aus den Hauptbriefen zu berühren — hat die Ansicht, dass das mosaische Gesetz eine Engelanordnung ist, dass Engel über die Erfüllung der Gesetzesvorschriften gewacht, dass hinter den Göttern der Heiden Engel als reale Mächte stehen, und bei den heidnischen Opfermahlzeiten den Dämonen ein Dienst erwiesen wird? Wer hat das Bewusstsein, dass Engel sein Leben und Leiden beobachten, dass er eine göttliche Weisheit besitze, höher denn Engel, dass er über solche Geister zu Gericht sitzen wird, und dieselben bei der Wiederkunft Christi vollständig ihrer Wirksamkeit beraubt werden? Wer fordert die Verschleierung des Weibes, weil Engel durch dessen Schönheit zu sinnlicher Begierde verführt werden können, wer sieht in den Gestirnen lebende Geistwesen? Oder wer bekennt sich zu einem leibhaftigen Teufel, der sich umwandelt in die Gestalt eines Lichtengels, und ist der Meinung, dass in einer Krankheit ein Satansengel ihn mit Fäusten schlage? Wer mag sich den Sündenfall als eine geschlechtliche Verführung der Eva durch die Schlange als den Teufel denken?

In der That, diese Dinge sind seltsam genug; aber sollen wir sie deshalb scheu umgehen?

Wir glauben im Gegenteil, dass die exegetische Wissenschaft im Interesse der Wahrheit und der Ausrüstung zum Dienst am religiösen Leben noch immer die dringende Aufgabe hat, nichts an der eigenartigen Färbung der biblischen Vorstellungen zu verwischen, zu vergeistigen und rationalistisch zu modernisieren; so allein entgeht sie der Gefahr, gerade das Wesentliche unter den Händen zu verlieren; sie muss sich aber allerdings dann auch zu dem oft betonten, und für die religiöse Arbeit in der Gegenwart so eminent wichtigen Satz von dem Wechsel und der Vergänglichkeit der religiösen Vorstellungsformen bekennen. Gerade solche Einzeluntersuchungen, wie die unsrige, zwingen unausweichlich zu einem Geständnis, das als eine Art Fachgeheimnis längst gemacht ist, dessen offene, ehrliche Verbreitung in der Laienwelt manches suchende Gemüt, das sich von der Bibel und ihrem geahnten Reichtum durch eine hindernde Kluft leider getrennt fühlt, entlasten und aufatmen lassen würde, wir meinen zu dem Geständnis über die paulinische Theologie nicht nur, sondern über die ganze Schrift, das einst der Apostel von sich selbst aussagte: „*ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν*“ (2 Kor. 4. 7).

3 2044 015 194 616

A FINE IS INCURRED IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.

MAR 28 '73 H

CANCELLED MAR 9 1973

3896479

JAN 7 1974 ILL

CANCELLED

4374945

WIDENER

AUG 14 1992

CANCELLED JUL 29 1992

BOOK DUE